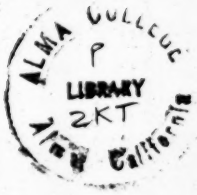
ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE



76. BAND 1954

VERLAG HERDER, WIEN

320 5

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

K. Rahner, Theologisches zum Monogenismus 1–18; 187–223
U. Großmann, Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters 19–54
E. Coreth, „In actione contemplativus" 55–82
P. Gaechter, Jakobus von Jerusalem 129–169
E. Gutwenger, Das menschliche Wissen des irdischen Christus 170–186
W. Croce, Die Adventsliturgie im Lichte ihrer geschichtlichen Entwicklung 257–296; 440–472
A. Mitterer, Vom differentialen zum integralen Begriff der Unbefleckten Empfängnis Mariä 297–342
E. Gutwenger, Zur Ontologie der hypostatischen Union 385–410
J. Beumer, Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik 411–439

BEITRÄGE

H. Schürmann, Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium 83–93
J. de Vries, Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seins 343–348

REZENSIONEN

O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (H. Zeller) 94–99
M. Righetti, Manuale di storia liturgica (J. A. Jungmann) 99–103
G. Fohrer, Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (J. Hofbauer) 224–226
M. Michaelis, Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde (P. Gaechter) 226–231
C. Spicq, L'Epître aux Hebreux (P. Gaechter) . . . 349–351
B. Durst, Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums (E. Gutwenger) 473–475
M. de Tollenaere, Een Philosophie van de Tijd; *H. Conrad-Martius*, Die Zeit (H. Pohl) 475–477

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie 104–111; 478–484
Altes Testament 352–360
Neues Testamnet 360–366
Fundamentaltheologie 232–239; 484–490
Dogmatik und Dogmengeschichte 490–498
Moral- und Pastoraltheologie 117–122; 366–379
Kirchenrecht 239–243
Kirchengeschichte 499–507
Liturgik 243–252
Aszetik und Mystik 111–116; 379–382
Sozialwissenschaft 122–126

Büchereinlauf 127–128; 253–256; 383–384; 508–509
Jahresregister 510–512

THEOLOGISCHES ZUM MONOGENISMUS

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

In dieser Untersuchung sollen einige Fragen behandelt werden, die sich auf den Monogenismus im streng theologischen Sinn des Wortes beziehen. Eine nach jeder Richtung gleichmäßige und erschöpfende Behandlung ist nicht beabsichtigt. Gänzlich außer Betracht bleibt hier die naturwissenschaftliche Seite des Problems. Auch sonst müssen viele Dinge unbeachtet bleiben oder werden nur gestreift, die zu einer umfassenden Behandlung der Sache gehören würden. Auch zur modernen theologischen Literatur[1] über den Kampf zwischen Monogenismus und Polygenismus soll im einzelnen nicht ausdrücklich Stellung genommen werden. Es wird nur da und dort auf die Literatur verwiesen, wenn dadurch die eigene Darstellung entlastet werden kann. Wir behandeln in drei Abschnitten 1. die Lehre des kirchlichen Lehramtes, 2. die Möglichkeiten eines Schriftbeweises, 3. Möglichkeit eines metaphysischen Beweises für den Monogenismus.

[1] Wir geben eine auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebende Übersicht über diese Literatur der letzten Jahre in alphabetischer Reihung (Literatur der katholischen „Polygenisten" — im weitesten Sinn — ist weiter unten verzeichnet). Es fällt auf, wie gering der deutsche Anteil an dieser Literatur ist. J. M. Alonso, La enciclica „Humani generis": Illust. Cler. 44 (1951) 16; L. Arnaldich, Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis a la luz de los últimos documentos eclesiasticos: Verdad y Vida 9 (1951) 385—424; F. Asensio, De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim: Greg. 29 (1948) 464—526; T. Ayuso Marazuela, Poligenismo y evolucionismo a la luz de la Biblia y de la Teologia: Arbor 19 (1951) 347—372; J. Backes, Die Enzyklika „Hum. gen." und die Wissenschaft: Trierer Theol. Zeitschr. 59 (1950) 326—332; J. Bataini, Monogénisme et polygénisme. Une explication hybride: Div. Thomas Piac. 30 (1953) 363—369; A. Bea, Die Enzyklika „Hum. gen.". Ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung: Scholastik 26 (1951) 36—56; Ch. Boyer, Les leçons de l'encyclique „Hum. gen.": Greg. 31 (1950) 526—539; G. Castelino, La storicità dei cap. 2—3 del Genesi: Salesianum 13 (1951) 334—360; J. Carles, L'Unité de l'espèce humaine. Polygénisme et Monogénisme: Arch. de Phil. 17/2 (?) 84—100; F. Ceuppens, Le polygénisme et la Bible: Angel. 24 (1947) 20—32; ders., Quaestiones selectae ex historia primaeva[2], Turin 1948; ders., Rilievi ad una nota sul poligenismo: Sapienza 2 (1949) 107—109, gegen B. Prete (Sap. 1 [1948] 420); G. Colombo, Transformismo antropologico e teologia: Scuola Catt. 77 (1949) 17—43; P. Denis, Les origines du monde et de l'humanité, Liège 1950; M. Flick, Il poligenismo e il dogma del peccato originale: Greg. 28 (1947) 555—563; J. de Fraine, De Bijbel en het ontstaan van de Mens: Streven 6 (1952) 215—223; M. Garcia Cordero O. P., Evolucionismo, Poligenismo y Exegesis biblica: Ciencia tom. 78 (1951) 465—475; 477—479; R. Garrigou-Lagrange, Le monogénisme n'est-il nullement révélé, pas même implicitement ?: Doct. comm. 2 (1948) 191—202; J. M. Gonzalez Ruiz, Contenido dogmático de la narración de Gen. 2, 7 sobre la formación del hombre: Est. Bibl. 9 (1950) 399—439; J. Havet, L'encyclique „Hum. gen." et le polygénisme: Revue Dioc. de Namur 6 (1951) 114—127; ders., Note complémentaire sur l'encyclique „Hum. gen." et le polygén.: ebd. 219—224; C. Hauret, Origines de l'Univers et de l'Homme[3], Paris 1952; M.-M. Labourdette, Le péché originel et les origines de l'homme, Paris 1953; C. Lattey, The Encyclical „Hum. gen." and the origins of the human race. An answer: Scripture 4 (1951) 278—279; H. Lennerz, Quid theo-

Schon aus diesem Programm sieht man, daß wir nicht die Absicht haben, die Lehre der Tradition, deren Inhalt, Gewicht und Grenzen ausdrücklich darzustellen. Nicht als ob dies an sich nicht wichtig sei. Aber der Grund dieser Unterlassung ist auch leicht einzusehen: Eine solche Untersuchung würde wahrscheinlich sehr rasch in allgemeine grundsätzliche theologische Überlegungen hineinzwingen, die hier in einem kurzen Aufsatz nicht mit genügender Gründlichkeit angestellt werden können. Denn es würde sich rasch die Frage stellen, was in dieser Frage ein „einhelliges" Zeugnis der „Tradition" austrägt, d. h. ob es sich um eine wirklich theologische Tradition im strengen Sinn handelt. Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Denn man muß bedenken, daß hinsichtlich der Erschaffung der ersten Menschen wohl eine mindestens ebenso einhellige „Tradition" vorliegt, und zwar hinsichtlich einer sehr verwandten Frage. Und doch wissen wir aus den kirchenamtlichen Verlautbarungen aus jüngster Zeit, die die Frage eines Transformismus der freien Untersuchung der Theologen und der übrigen Wissenschaften freigibt, daß eine solche einhellige „Tradition" nicht ohne weiteres auch immer ein peremptorisches Argument für eine bestimmte, durch sie vertretene Ansicht abgibt, daß es also in dem Fall des Transformismus nicht sicher ausgemacht ist, daß es sich um eine eigentlich theologische Tradition handelt, die in sich eine verbindliche Kraft für den Theologen hat. Eine Untersuchung der Tradition in unserer Frage würde also entweder in die schwierige Frage, um was für eine Tradition es sich hier handelt, und welches die Prinzipien solcher Unterscheidung sind, hineinführen, oder es wäre nicht die Tradition als solche, sondern die in ihr vorgebrachten sachlichen Gründe (auf Grund der Schrift bzw. anderer Dogmen) zu erwägen. Dieses letztere aber geschieht sachlich ja auch in den Erwägungen, die wir uns vorgenommen haben.

---

logo censendum de polygenismo? Greg. 29 (1948) 417—434; J. Levie, L'encyclique „Hum. gen.": NRTh 62 (1950) 785—793; V. Marcozzi, Poligenismo ed evoluzione nelle origini dell'uomo: Greg. 29 (1948) 343—391; ders., Le origini dell'uomo secondo l'enciclica „Hum. gen." e secondo la scienza: Doct. comm. 1951 (I) 26—39; B. Mariani, Il poligenismo e s. Paolo (Rom. 5, 12—14): Euntes docete 4 (1951) 120—146; E. C. Messenger (Herausgeber), Theology and Evolution, Westminster 1952; C. Muller, L'encyclique „Hum. gen." et les problèmes scientifiques, Louvain 1951 (indiziert); G. Picard, La science expérimentale est-elle favorable au polygénisme?: Sciences Ecclésiast. 4 (1951) 65—89; J. Renié, Les origines de l'Humanité d'après la Bible. Mythe ou Histoire? Lyon 1950; J. Rojas Fernandez — M. de la Cámara, El origen del hombre según el Génesis y a la luz de la ciencia, Madrid 1948; J. Sagüés, La encíclica „Hum. gen.". Avances teologicos: Estud. eclesiast. 25 (1951) 147—180; M. Schulien, L'Unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche[3], Mailand 1947; E. Stakemeier, Die Enzyklika „Hum. gen.": Theol. u. Glaube 40 (1950) 481—493; G. Vandenbroek- L. Renwart, L'encyclique „Hum. gen." et les sciences naturelles: NRTh 73 (1951) 337—351; G. Weigel, Gleanings from the Commentaries on „Hum. gen.": Theol. Studies 12 (1951) 520—549.

I. MONOGENISMUS UND KIRCHLICHES LEHRAMT

1. Die Enzyklika „Humani generis"

Wir beginnen aus methodischen Gründen mit der jüngsten Äußerung des kirchlichen Lehramtes über unsere Frage. Sie ist nicht nur die jüngste in einem rein zeitlichen Sinn. Sie ist vielmehr darum der richtige Ausgangspunkt für unsere Untersuchung, weil sie allein unser Thema thematisch behandelt und zwar unter Voraussetzung der jüngsten Kontroversen über diesen Punkt und darum auch unter Kenntnis der Fragen und Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft, die früher als Hintergrund des Problems nicht gegeben waren. Dazu kommt, daß „Humani generis" durch Freigabe der theologischen Erörterung des anthropologischen Transformismus — wenigstens scheinbar — das theologische Problem auch erschwert hat. Denn es ist nun von vornherein klar: jene früher übliche Einfachheit und Direktheit eines theologischen Beweises für den Monogenismus, die, würde sie ebenso auf die Frage eines anthropologischen Transformismus entsprechend angewendet, zu dessen selbstverständlichen theologischen Verurteilung führen müßte, kann nicht richtig sein. Denn wäre sie so richtig (wie sie wirklich früher auf beide Fragen gleichmäßig angewendet wurde), könnte die Kirche auch nicht interimistisch den Transformismus der freien theologischen Kontroverse überlassen. Es empfiehlt sich also, mit „Humani generis" zu beginnen.

In der Enzyklika „Humani Generis" von 1950 heißt es: *Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quandam protoparentum; cum nequaquam appareat, quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum inest unicuique proprium*[2].

Was zunächst den einfachen Wortlaut des Textes angeht, so ist an sich nicht viel zu sagen. Die entgegenstehende und durch die Enzyklika abgelehnte Meinung ‚*Polygenismus*' genannt, wird zunächst formal als *coniecturalis opinio* charakterisiert. Es wird damit zum Ausdruck gebracht, daß sie auch als Gegenstand der bloßen Naturwissenschaft und anthropologischen Paläontologie nicht mehr sei als eine hypothetische Annahme, so daß es schon von daher gesehen nicht a priori unmöglich ist, sie von einer andern Erkenntnisquelle als der der Naturwissenschaft her als falsch abzulehnen. Dieser Polygenismus wird dann inhaltlich nicht rein so beschrieben, wie er als Hypothese von der Natur-

[2] Denz. 3028. Vgl. auch die Enzyklika „Summi Pontificatus", in der dieselbe Lehre schon ausgesprochen erscheint: AAS 31 (1939) 426 f.

wissenschaft her gedacht werden müßte, sondern unter dem Gesichtspunkt, von dem aus er allein für die Theologie interessant sein kann. Polygenismus in diesem Sinn (d. h. von dem „Adam" der Theologie aus gesehen) ist demnach die Lehre, die entweder nach dem „Adam" der Theologie noch andere Menschen existieren läßt, die nicht seine leiblichen Nachkommen sind, oder die „Adam" für einen Kollektivbegriff hält, der sämtliche menschliche Stammeltern zusammenfaßt. Durch diese Fassung des Polygenismus wird mit deutlicher Absichtlichkeit die Frage der sogenannten Präadamiten umgangen, ob es eventuell vor „Adam", dem sündigen Stammvater des nach ihm allein auf der Erde existierenden Menschengeschlechtes, andere Menschengruppen gegeben habe, die aber ausgestorben seien. Diese Vorstellung wird nicht gebilligt, aber auch nicht abgelehnt. Sie bleibt einfach für die Enzyklika außerhalb ihrer theologischen Erörterung. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß ein Theologe nicht der Meinung sein dürfte, dieser Präadamismus sei eine wissenschaftlich willkürliche und auch theologisch absurde und gefährliche Theorie[3].

Von diesem so formal und inhaltlich gekennzeichneten Polygenismus wird gesagt, er sei in der Kirche keine freie Meinung, er könne nicht angenommen werden. Eine positive Verteidigung des Polygenismus auch nur als eine mögliche Theorie oder wissenschaftliche Hypothese ist also unerlaubt, wobei diese Unannehmbarkeit natürlich auf theologische Gründe und nicht auf naturwissenschaftliche gegründet ist. Eine genauere theologische Qualifikation (etwa: diese Meinung sei eine Häresie) wird wohl absichtlich nicht gegeben. Aus der Enzyklika als solcher allein kann also als theologische Qualifikation des Monogenismus wohl nicht mehr entnommen werden als die einer theologischen Sicherheit[4].

[3] Es ist nach unserer Überzeugung noch zu wenig, wenn Vandebroek-Renwart (349) diese Theorie als bloß „antiquiert und ohne Interesse" qualifizieren. Vgl. auch Levie (789). Diese Theorie des 17. Jahrhunderts ist das charakteristische Produkt eines äußerlichen, im Grunde nominalistischen Versöhnungsstrebens zwischen Theologie und (vermeintlicher) profaner Wissenschaft. Kann sich jemand anders als ein Nominalist, für den die Wirklichkeit aus einer atomisierten Summe von göttlichen Dekreten besteht, vorstellen, daß Gott einen Menschen zu einem übernatürlichen Ziel beruft und den andern, von genau derselben Natur, von vornherein bloß zu einem natürlichen Ziel? Und die Engel sind wieder zu einem übernatürlichen Ziel zusammengeschlossen mit einem Teil der Menschen. Man müßte bei diesen polygenistisch entstandenen Präadamiten wieder fordern, daß sie just zur Zeit „Adams" ausgestorben sein müßten. Ein willkürliches Postulat. Adam dürfte nicht von ihnen abstammen; ebenso willkürlich. Das Ganze widerspricht der Blickrichtung der Schrift: Adam ist der Mensch, nicht der Repräsentant einer Menschengruppe, die überlebt. Wenn es Präadamiten gab, dann kann die „Menschwerdung" öfters vorkommen. Warum hört diese Möglichkeit ausgerechnet auf sich zu verwirklichen, wenn einmal Adam da ist? Nein, Adam war der erste Mensch. Und dort, wo im metaphysischen und theologischen Sinn zum ersten Mal ein Mensch gegeben ist, dort ist Adam zu suchen und selbst wenn dies im späten Tertiär wäre.

[4] Wir sind uns dabei der allgemeinen Problematik dieses Begriffes bewußt. „Theologisch sicher" wird ja oft als dasjenige definiert, was sich nur mit Hilfe einer natürlichen Wahrheit aus dem Geoffenbarten ableiten läßt. Mit unserer Qualifikation wollen wir natürlich nicht sagen, daß die Wahrheit des Monogenismus nicht selbst geoffenbart sein könnte. Wir verwenden den fraglichen theologischen

Das heißt: nach dem heutigen Stand des Glaubensbewußtseins der Kirche, der Lehräußerungen des kirchlichen Lehramtes und der Theologie muß der Monogenismus mit innerer (aber an sich nicht irreformabler) Zustimmung bejaht werden, weil und insofern man einerseits mindestens bis jetzt nicht sagen kann, daß der Polygenismus für sichere Glaubenswahrheiten keine Gefahr bringe, und anderseits der Monogenismus selber in den Glaubensaussagen mindestens mitgesagt zu sein scheint, sodaß seine Bestreitung — ohne daß dafür eine hinreichende Begründung aufgerufen wird — die Aussagen, in denen der Monogenismus mitgesagt erscheint, ihres Sinnes zu entleeren droht und die Leugnung einer Aussage impliziert, von der man mit guten Gründen (wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit) sagen kann, daß sie von den Offenbarungsquellen gesagt wird. Eine höhere Qualifikation wird man — von der Enzyklika her — nicht geben können. Denn gegenüber einem solchen Versuch wäre schlicht zu fragen: warum gibt die Enzyklika eine solche höhere Qualifikation nicht selbst und deutlich? Das wäre nicht schwierig gewesen. Und man hat nicht das Recht, bei ihr Mangel an Mut und theologischer Entschiedenheit vorauszusetzen.

Es ist nun weiterhin zwar theoretisch möglich, daß eine lehramtliche Äußerung faktisch nur die Möglichkeit einer geringeren Qualifikation bietet und doch ein Theologe aus anderen Gründen auf eine höhere erkennen kann[5]. Aber in unserem konkreten Fall ist eine solche Möglichkeit höchst unwahrscheinlich. Denn es ist offenbar die Absicht der Enzyklika, die Lehre des Polygenismus aus der Theologie auszuschließen. Sie hätte dieses Ziel am leichtesten und radikalsten erreicht, wenn sie erklärt hätte, diese Lehre sei ein unmittelbarer Widerspruch zur Glaubenslehre, oder wenn sie ihn als Häresie ausdrücklich gebrandmarkt hätte. Wenn sie dies dennoch nicht tut, kann das wohl als Zeichen dafür gewertet werden, daß das kirchliche Lehramt bei dem augenblicklichen Stand des kirchlichen Glaubensbewußtseins und der theologischen Reflexion eine solche Qualifikation nicht (oder noch nicht) für möglich hält. Es ist dann aber nicht sehr wahrscheinlich, daß ein einzelner Theologe für sich und auf eigene Rechnung mehr einsieht als das Lehramt. Auf jeden Fall aber darf ein Theologe nicht des Minimalismus oder der Unentschiedenheit geziehen werden, wenn er in dieser Frage keine größere Gewißheit zu haben beansprucht.

Begriff in einem allgemeineren Sinn: theologisch sicher ist dann alles das, von dem man einerseits nicht mit absoluter Sicherheit sagen kann, daß es von Gott geoffenbart und von der Kirche als solches eindeutig gelehrt wird, und das anderseits doch eine innere Zustimmung mit Recht für sich in Anspruch nehmen kann, so daß eine gegenteilige Lehre von der Kirche nicht geduldet wird.

[5] J. F. Sagüés (Sacrae Theologiae Summa II, Madrid 1952, n. 545) bietet einen Überblick über die üblichen Qualifikationen dieser These des Monogenismus: *etsi non constet thesim umquam explicite magisterio sollemni definitam, theologi eam expresse vel aequivalenter habent* a) *aut communius ut de fide vel simpliciter (Pesch, Flick, Card. Ruffini), vel divina (Lahousse, Minges) vel etiam catholica (Janssens, van Noort, Beraza, Hugon) vel etiam saltem implicite definita (Boyer, Lercher, Pohle-Gierens, Muncunill, Daffara, Lennerz, Huarte, Bozzola);* b) *aut*

Diese Situation mag für manche etwas Unbefriedigendes an sich haben. Aber es gehört nun einmal zum Wesen der theologischen Gewißheit und ihres Werdens, daß es theologische Sicherheiten und Verpflichtungen zu einer positiven inneren Zustimmung gibt, die „an sich" nicht die einer Definition und der Zustimmung der *fides divina et catholica* sind. Wenn das aber so ist, dann darf auch das *‚per se'* in dem *assensus per se non irreformabilis* einer theologischen Sicherheit nicht so ausgelegt werden, daß der Eindruck entsteht, es könne nie und in keinem Fall eine solche Revision der Zustimmung eintreten. Denn das hieße, verbal noch einen Unterschied zwischen einem theologisch sicheren Satz und einem Satz des Glaubens *(fides divina et catholica* oder der *fides ecclesiastica)* zugeben und diesen Unterschied der Sache nach aufheben. Wenn also ein Theologe sagt, daß es sich um einen *assensus per se reformabilis* handelt, dann muß er vor dem Vorwurf bewahrt bleiben, er wolle die Sicherheit des betreffenden Satzes aufheben oder anzweifeln. Er tut nichts als auf einen bestimmten Satz das anwenden, was in der Fundamentaltheologie als Theorie alle Theologen sagen und was zu sagen auch die Geschichte der Theologie fordert.

Dieser Beurteilung des theologischen Sicherheitsgrades für den Monogenismus nach „Humani generis" entspricht die Weise, wie

---

saltem ut fidei proximam (Tanquerey, Garrigou-Lagrange). Sagüés selbst: *de fide divina et catholica, imo implicite definita (Dz 788—791).* Zu diesen Qualifikationen ist zunächst zu bemerken: sie sind wohl fast alle vor „Humani generis" und vor der Freigabe eines gemäßigten Transformismus. Sie sind weiters wohl alle noch aus jener Epoche der Exegese, die die geschichtlichen Inhalte von Gen 1—3 noch ohne Berücksichtigung des eigentümlichen literarischen Genus unmittelbarst entnehmen zu können meinte und so den Monogenismus als eindeutig explizit ausgesprochen und darum *de fide divina* halten konnte. Schließlich ist bei vielen der zitierten Autoren der Transformismus mit ähnlich hoher theologischer Qualifikation abgelehnt worden. Beraza z. B. hielt jeden Transformismus für in höchstem Grad temerär und zitierte Autoren, die die Erschaffung des Menschen aus anorganischem Stoff als *fides catholica* betrachten (Suarez, Valentia, Perrone, Katschthaler, Jungmann, Mazzella, Lahousse). Huarte hielt jeden Transformismus für temerär. Hugon betrachtete sein Gegenteil als durch den Literalsinn der Schrift garantiert. Für Pesch ist diese Ablehnung „evident" in der Schrift gelehrt. Ähnlich bei Minges und Janssens. Die Überprüfung der Methoden, die zu dieser zu hohen Qualifikation geführt haben, würde zweifellos ergeben, daß der Polygenismus zwar nicht einfach dieselbe Qualifikation verdient wie der Transformismus, wohl aber, daß die überprüfte Methode zu einer größeren Zurückhaltung in der theologischen Qualifikation raten könnte, als sie von den von Sagüés zitierten Autoren geübt wird. Man darf ferner nicht den Eindruck gewinnen, als ob alle Theologen die Sicherheit der Lehre vom Monogenismus so hoch qualifizieren, wie Sagüés und seine Gewährsmänner. Er zitiert selbst als geringer qualifizierend: Tanquerey, Garrigou-Lagrange. Dazu kommen aus der Zeit vor „Humani generis" Diekamp-Hoffmann *(fidei proximum),* aus jüngster Zeit Ch. Hauret, J. de Fraine, L. Ott (*sententia certa*: Grundriß der Dogmatik, Freiburg 1953, 110), A. Gelin (Problèmes d'Ancien Testament, Lyon 1952; vgl. EThL 28 [1952] 285f), C. Muller, J. M. Alonso, J. Havet, Labourdette. Dieser sagt sehr richtig (204): on sera autorisé à dire en théologie que des assertions inséparables de celle qui a été définie ne peuvent pas être niées; mais on ne le serait pas à prétendre que, du moins en vertu de ce texte-là, elles sont définies aussi. C'est ce qui nous a paru être le cas du „monogénisme". Dazu kommt, daß schließlich auch Sagüés, was die aus „Humani generis" ableitbare Qualifikation angeht, sagt: *saltem theologice certa* (n. 543).

die Enzyklika ihre Lehre begründet. Zunächst einmal beruft sie sich nicht (was auffallend ist) auf Texte der Schrift und des kirchlichen Lehramtes, die direkt von dem einen Adam als dem Stammvater aller Menschen sprechen. Hätte das Lehramt geglaubt, daß es sicher sei, daß in solchen Texten der Monogenismus eindeutig ausgesprochen werde, dann hätte es diese Texte einfach zitiert und eventuell in einer authentischen Interpretation festgestellt, daß der Monogenismus wirklich der Sinn der Texte sei. In Wirklichkeit aber verweist die Enzyklika nur auf eine indirekte Argumentation: der Monogenismus ist die logische Voraussetzung des Dogmas von der Erbsünde, wenn diese selbst nicht eine unzulässige Deutung erhält[6]. Dieser Zusammenhang selbst aber wird in der vorsichtigsten Weise festgestellt: es wird nicht gesagt: *cum appareat nequaquam componi posse...* sondern: *nequaquam appareat quomodo... componi queat...* Diese mildere und vorsichtigere Formulierung dürfte bewußt gewählt worden sein. Es wird nicht die Unvereinbarkeit von Polygenismus und katholischer Erbsündenlehre positiv festgestellt, sondern die (nicht gegebene) Einsichtigkeit einer Vereinbarkeit geleugnet. Es ist mit einer solchen Formulierung natürlich mit keinem Wort angedeutet oder positiv als möglich behauptet, daß später einmal eine solche Vereinbarkeit erkannt werden würde oder könnte. Man kann also nicht sagen, daß die Enzyklika für die Zukunft positiv „eine Tür offen lasse" für eine polygenistische Theorie. Aber es ist auch nicht positiv gesagt, daß so etwas für alle Zukunft unmöglich sei. Es ist also genau die Haltung eingenommen worden, wie sie die Theologie hinsichtlich der Sätze beschreibt, die sie als theologisch sicher bezeichnet. Wenn die Enzyklika für den Monogenismus nur auf diesen indirekten Beweisgang aus dem Erbsündendogma verweist, so ist es natürlich dem Theologen dadurch nicht verwehrt, auch andere Argumente für den Monogenismus geltend zu machen. Nicht sehr bescheiden wäre es freilich, wollte er vorläufig einem solchen Argument — theologisch und im Hinblick auf eine theologische Qualifikation gesehen — eine größere Stringenz zuerkennen als dem, das die Enzyklika kurz skizziert.

Angesichts dieser festen Haltung und weisen Zurückhaltung des Lehramtes wird man wohl auch sagen müssen: die bisherigen Äußerungen des Lehramtes, die für unsere Frage in Betracht kommen, können nicht mit absoluter Sicherheit und Eindeutigkeit als formelle Definition des Monogenismus betrachtet werden. Zunächst ist klar, daß die Kirche bisher (wenn wir absehen von dem

[6] Darauf weist offenbar das ‚*ex peccato vere commisso*' hin. Wenn man in einer modern protestantischen Exegese, die auch da und dort bei katholischen Theologen ein literarisch nicht manifest gewordenes Wohlwollen gefunden hat, die „Tat"-sächlichkeit eines einmaligen geschichtlichen Vorganges am Beginn der Menschheitsgeschichte leugnet und die Erbsünde (als *peccatum originale originans*) zum mythologischen Ausdruck eines „immer und überall" vom Menschen als solchen her bestehenden Zustandes macht, die Erbsünde also immer und überall geschehen läßt, dann kann natürlich nicht mehr davon die Rede sein, daß sie den Monogenismus voraussetze.

Dekret der Bibelkommission, das keine Definition ist) nie in einer definitorischen Entscheidung den Polygenismus als solchen in direkter und ausdrücklicher Frontwendung zu ihm mit dem Anathem belegt hat. Denn er bestand bisher als theologisch interessierende Frage nicht, und eine solche definitorische Absicht formell gegen den Polygenismus ist nirgends nachzuweisen. Man wird aber angesichts der Haltung der Enzyklika auch nicht den Monogenismus als in der Erbsündenlehre des Tridentinums in einer solchen formellen Implikation sicher enthalten bezeichnen können, daß er darum (auch ohne die Absicht einer direkten Definition) eine implizit definierte Glaubenswahrheit genannt werden müßte. Denn es fragt sich ja eben, ob der eine sündige Stammvater aller, von dem die Definition spricht, notwendig nur im Sinn des Monogenismus verstanden werden müsse und zwar nicht nur als faktischer Gedankenhintergrund der Väter des Konzils, sondern als etwas, was definitorisch zu lehren beabsichtigt war. Man kann (wie wir es versuchen werden) zeigen, daß ein sachlicher Zusammenhang zwischen der konziliären Erbsündenlehre und dem Monogenismus besteht derart, daß man objektiv implizit das erste leugnet, wenn man das zweite bestreitet. Aber der Nachweis des Zusammenhangs ist jedenfalls augenblicklich *quoad nos* kein so unmittelbarer und so schnell einleuchtender, daß man ohne weiteres von einer formellen Implikation des Monogenismus in der Tridentinischen Erbsündenlehre reden kann und so ihn als sachlich doch schon definiert ansprechen könnte. Wäre das der Fall, hätte die Enzyklika den Zusammenhang nicht mit solcher vorsichtiger Zurückhaltung ausgesprochen.

Auf den Anlaß dieser Lehre des ordentlichen Lehramtes in der Enzyklika braucht hier im einzelnen nicht eingegangen zu werden. Es ist bekannt, daß in den Jahren vor „Humani generis" einzelne Theologen glaubten, die polygenistische Theorie sei eine ebenso freie Frage wie der Transformismus, deren Lösung der Naturwissenschaft überlassen werden könne[7]. In einzelnen Fällen wurde auch der Polygenismus positiv vertreten. Andere bezweifelten die theologische Sicherheit des Monogenismus. Da und dort wurde dann konsequent dazu die Möglichkeit erwogen, den Polygenismus mit der Erbsündenlehre der Kirche durch die Annahme zu versöhnen, auch mehrere Stammelternpaare könnten zusammen die Ursache der Erbsünde sein und diese mehreren Stammelternpaare der Menschheit seien in der Schrift unter der Vorstellung des einen Adams zusammengefaßt.

[7] Es seien hier einige Namen genannt, nicht um die Genannten zu „Polygenisten" zu stempeln, sondern weil in den genannten Arbeiten die Frage, ob der Polygenismus nicht doch vielleicht theologisch ein offenes Problem sei, mit mehr oder weniger Behutsamkeit angemeldet wird: E. Amann, Préadamites: DThC XII (1933) 2799 f; ders., Transformisme: DThC XV (1946) 389 ff; J. Bataini, Monogénisme et polygénisme: Div. Thomas Piac. 26 (1949) 187—201; A. und J. Bouyssonie; Polygénisme: DThC XII (1933) 2520—2536, bes. 2534ff; J. Chaine, Le livre de la Genèse, Paris 1948, S. 54f; A. M. Dubarle, Les sages d'Israel, Paris 1946, S. 21f; ders., Sciences de la vie et dogme chrétien: Vie Intell. 15 (1946) 624; J. Guitton, La pensée moderne et le catholicisme,

2. Das Dekret der Bibelkommission von 1909 (Dz 2123)

Sosehr man zugeben kann, daß neuere lehramtliche Erklärungen[8] eine weitere Interpretation des Dekrets der Bibelkommission von 1909 gestatten oder autorisieren, so kann die Geltung dieses Dekrets auch heute nicht bezweifelt werden[9]. Hinsichtlich unserer Frage lehrt das Dekret, daß zum geschichtlichen Inhalt von Gen 2—3 auch die *generis humani unitas* gehöre. So unbestimmt und vage der Ausdruck an sich auch ist, so wird man nicht bezweifeln dürfen, daß die monogenistische Einheit des Menschengeschlechtes, und nicht eine bloß spezifische oder eine sonstige denkbare Einheit, gemeint sei. Denn die spezifische stand nicht zur Frage. Eine sonstige (außer den beiden genannten) ist nicht greifbar. Sie müßte gewissermaßen erst gefunden oder erfunden werden; das Dekret kann sie also nicht im Auge gehabt haben. Es müßte also ein noch nicht gegebener Begriff erst gefunden werden und von ihm dann noch nachgewiesen werden, daß er der letzten theologischen Intention des Dekrets ebenso gerecht wird wie die monogenistische Einheit, an die das Dekret zweifellos zunächst einmal denkt. Man kann also sagen, daß durch dieses Dekret in seiner fortdauernden Gültigkeit der Monogenismus als einzig greifbare Inhaltlichkeit der hier gemeinten Sache theologisch sicher ist: ein Ergebnis, das uns nicht über „Humani generis" hinausführt. Im Dekret wird gesagt, daß diese *unitas* zum *sensus litteralis historicus* der drei ersten Genesiskapitel gehört. Auch wenn wir davon absehen, daß der Begriff des *sensus litteralis historicus* durch die schon erwähnten neueren Verlautbarungen eine genauere — in etwa einschränkende — Präzisierung erfahren hat, so läßt diese Feststellung eine wichtige Frage offen: Läßt sich die Enthaltenheit der monogenistischen Einheit der Menschen in Gen 2—3 durch rein exegetische Mittel allein sicher feststellen? Darüber ist nichts gesagt. Man kann nicht einfach voraussetzen, daß es die Absicht des Dekretes sei, diese Möglichkeit als selbstverständlich zu unterstellen. Denn sonst müßte man z. B. auch sagen, daß die *Reparatoris futuri promissio* aus Gen 3, 18 mit rein exegetischen Mitteln (also ohne

Aix 1936, S. 39; A. Liénard, Le chrétien devant les progrès de la science: Études 255 (1947) 299f; A. Mancini, Monogenismo e poligenismo. Informazioni: Pal. del clero 28 (1949) 904—908; B. Prete, A proposito del poligenismo: Sap. 1 (1948) 420f; H. Rondet, Les origines humaines et la théologie. Problèmes pour la reflexion chrétienne: Cité nouvelle (= Études) 1 (1943) 973—987.

[8] Es wird in dem an Kardinal Suhard gerichteten Antwortschreiben des Sekretärs der Bibelkommission, das von Pius XII. gebilligt wurde, ja eigens gesagt, daß man dieses Dekret verstehen und interpretieren solle im Licht der Empfehlungen Pius XII., die zu erneutem Aufgreifen schwieriger Fragen ermuntern, um deren Beantwortung auch in volle Übereinstimmung nicht nur mit der orthodoxen Lehre, sondern auch mit den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft zu bringen. Es wird dabei betont, daß sich das genannte Dekret keineswegs sperrt gegen eine weitere wissenschaftliche Prüfung der in Frage kommenden Probleme nach den Resultaten der letzten 40 Jahre (Dz 3002).

[9] Vgl. Dz 3002. 3029.

Hilfe der übrigen Schrift und der Tradition) sicher entnommen werden könne. Man darf wohl bezweifeln, daß alle Exegeten sich anheischig machen werden, eine solche Aufgabe zu lösen[10]. M. a. W. es ist uns durch das Dekret von 1909 nicht geboten, zu behaupten, daß die monogenistische Einheit des Menschengeschlechtes nicht nur in Gen 2—3 enthalten sei, sondern daraus auch rein exegetisch entnommen werden könne und somit daraus *quoad nos* erkennbar sei. Ein Theologe also, der einen solchen Beweis nicht für stringent halten würde, verstößt nicht gegen dieses Dekret. Damit ist selbstverständlich noch nichts Negatives gegen eine solche exegetische Möglichkeit gesagt. Die Frage ist hier offen gelassen. Dadurch ist die Betrachtungsweise der Enzyklika „Humani generis" schon präformiert, insofern diese den Monogenismus nicht einfach mit einem Zitat (etwa Gen 2, 6f. 18. 21; 3, 20; Apg 17, 24—26) aus der Schrift beweist, sondern mit einer theologischen Überlegung. Zusammenfassend kann also gesagt werden: das Dekret der Bibelkommission von 1909 führt uns weder, was Qualifikation, noch was Begründung angeht, über die Lehre von „Humani generis" hinaus.

3. Das Konzil von Trient

Viele Theologen sehen in den Kanones des Konzils von Trient über die Erbsünde eine implizite Definition des Monogenismus[11]. Es ist natürlich unmöglich, hier genauer zu untersuchen, was eigentlich „implizit definiert" bedeute, ob sich ein solcher Begriff vereinbaren läßt mit CJC can. 1323 § 3, oder ob „definiert" (also *‚manifeste'* als definiert feststehend[12]) und „einschlußweise" (also doch wohl nicht *‚manifeste'* als definiert feststehend) sich nicht gegenseitig aufheben[13]. Schlagen wir einen möglichst einfachen Weg ein, um das festzustellen, was uns das Trienter Konzil zu unserer Frage sagt.

[10] Flick (558) z. B. sagt: „anche se i testi biblici dell'Antico Testamento potessero, considerati astrattamente, non repugnare assolutamente al poligenismo...".

[11] Vgl. oben S. 5 Anm. 5: Die Theologen, die den Monogenismus für (mindestens) implizit definiert halten, haben alle das Trienter Konzil im Auge.

[12] Man kann wohl fragen, ob etwas als definiert *‚manifeste'* feststehen kann außer dadurch, daß die Definitionsabsicht bekannt ist. Diese aber ist ja gerade bei einem *implicite definitum* nicht gegeben.

[13] Wenn *implicite definitum* nichts bedeutet als „in einer Definition implizit enthalten", so daß dieses Enthaltensein durch logische Operationen ausdrücklich gemacht werden kann, dann besteht natürlich kein Zweifel, daß es so etwas gibt. Wohl aber, ob so etwas „definiert" genannt werden kann. Weiter wäre dann zu fragen, welche verschiedenen Weisen des impliziten Enthaltenseins eines Satzes in einer (definierten) anderen Aussage es gibt, und welche Sicherheitsgrade dieser implizite Satz, gemessen an dem des andern Satzes, hat, je nachdem in welcher dieser Weisen er enthalten ist (formelle, virtuelle Implikation: wieder zwei Begriffe, deren Sinn nicht leicht klarzustellen und abzugrenzen ist). Die unerledigten Kontroversen über *fides divina* und *fides ecclesiastica* und ihr Verhältnis, über die Frage, was definiert werden kann als von Gott geoffenbart, zeigen, wie viele Dunkelheiten in dem scheinbar so einfachen Begriff eines *implicite definitum* stecken.

Zunächst sei an zwei Selbstverständlichkeiten erinnert, die man leicht vergißt. Einmal: Ein Konzil kann etwas lehren oder definieren, auch wenn es von Problemen nichts weiß, die hinsichtlich dieser Lehre erst später auftauchen. Es wäre also falsch zu sagen oder vorauszusetzen: weil das Konzil von Polygenismus und Monogenismus als Problem der profanen Wissenschaften nichts gewußt hat, sei es auch a priori unmöglich, daß es darüber etwas gesagt habe, was für diese Frage von Bedeutung ist. Anderseits, es ist a priori nicht unmöglich, daß ein Konzil eine Glaubensaussage so formuliert, daß man dieser Aussage im Lichte der Geistesgeschichte anmerkt, daß sie getroffen wurde unter einer Voraussetzung, die sich später als falsch oder als nicht notwendig herausstellt, vorausgesetzt nur, daß diese Voraussetzung, die faktisch gemacht wurde, selbst nicht ausgesagt wird (also mehr ist als bloß eine faktische Voraussetzung der Aussageweise) und daß das eigentlich Ausgesagte auch sachlich bestehen kann ohne diese Voraussetzung. Wenn z. B. (um ein Beispiel in der Nähe unseres Problems zu nehmen) das Konzil von Karthago sagt (Dz 102) (und nach ihm andere Konzilien und kirchliche Lehräußerungen), daß man sich die Erbsünde *generatione* zuzieht, so muß man, historisch gesehen, sagen, daß die Väter dieses Konzils im augustinischen Sinn bei *generatio* auch an *libido* gedacht haben, m. a. W. sich die Zeugung als Vermittlung der Erbsünde gedacht haben, weil und insofern sie mit geschlechtlicher Lust verbunden ist, und daß diese Vorstellung auch einer der Gründe war, warum sie gerade so formuliert haben. Das hindert aber nicht daran, heute (wie schon im Mittelalter) zu sagen, daß das im Karthager Konzil definierte Ausgesagte auch ohne diese Vorstellung[14] zurecht bestehen bleibt und daß diese Voraussetzung der Formulierung (nicht diese selbst!) falsch ist. M. a. W.: Nicht alles, was als von den Definierenden gedacht aus dem Wortlaut der Definition erkennbar ist, ist deswegen auch schon definiert. Umgekehrt wird man sagen können: Mitdefiniert ist dasjenige, was von den Definierenden zwar nicht eigentlich als zu definieren direkt beabsichtigt ist, was aber sicher mitgedacht war und in einem so unmittelbar greifbaren und unlöslichen Zusammenhang mit dem eigentlichen und direkten Inhalt der Definition steht, daß es sachlich und erkenntnismäßig unvermeidlich ist, daß sich auch darauf diejenige Bejahung mit ihrem ganzen Gewicht erstreckt, die dem eigentlichen Definitionsinhalt gilt[15]. Ist dies nicht der Fall, d. h. ist der Zusammenhang zwischen dem Mitgedachten und dem eigentlich beabsichtigten Definitionsinhalt zwar objektiv gegeben und auch nachweisbar, aber nicht ganz unmittelbar und als solcher nicht ganz explizit gesehen,

[14] Diese Vorstellung wirkt noch in den Verhandlungen des Trienter Konzils sehr greifbar weiter.

[15] In diesem Fall könnte man schließlich von einem „implizit Definierten" reden. Besser schiene es uns zu sagen: es handelt sich um ein (ausdrücklich) „Mitdefiniertes", ein in der Definition eindeutig und unvermeidlich „Mitausgesagtes", das dieselbe theologische Qualität wie dasjenige hat, auf das sich die Aussageabsicht direkt richtet.

dann kann man das Mitgedachte nicht als definiert bezeichnen. Es ist aus einer Definition ableitbar als Voraussetzung oder Folgerung aus deren Inhalt. Aber man kann nicht sagen: es selber ist schon vom Definierenden mit der absoluten Bejahung bejaht, die er auf seinen eigentlichen Definitionsinhalt richtete. Denn würde man den Definierenden unter den gemachten Voraussetzungen fragen: Bejahst du auch dieses von dir faktisch Mitgedachte ebenso absolut wie das eigentlich von dir Definierte, und zwar aus dem Grund, weil du dieses definierst? Dann müßte er unter den gemachten Voraussetzungen antworten: Das muß ich mir erst noch überlegen, d. h. ich muß erst noch reflektieren über den Zusammenhang zwischen dem Definierten und dem von mir (zunächst einmal faktisch) dabei bloß Mitgedachten. Damit sagt er aber implizit, daß er das Mitgedachte nicht definiert hat, sondern nur eventuell in der Lage wäre, es zu definieren, wenn nämlich bei weiterer ausdrücklicher Reflexion sich ein unlöslicher Zusammenhang zwischen Definiertem und dem dabei Mitgedachten herausstellt. Diese Bejahung der Möglichkeit zu definieren hängt dann (was den einzelnen Theologen angeht) von der Stringenz der Erkenntnis dieses Zusammenhangs ab.

Wenden wir das Gesagte auf die Kanones des Tridentinums an. Dann scheint folgendes zu sagen zu sein:

a) Die Väter des Konzils hatten nicht die Absicht, den Monogenismus zu definieren. Das wird auch von niemand behauptet. Die Absicht der Definition und somit ihr Inhalt ging gegen die pelagianische und von Erasmus[16] erneuerte Leugnung der Existenz einer Erbsünde, die als vorpersonaler Sündigkeitszustand in dieser Häresie ersetzt wurde durch persönliche Sünden, die jeder für sich und zu seiner Zeit — wenn auch in Nachahmung Adams — begeht. Weil die Absicht des Konzils die Definition der Existenz einer Erbsünde im Gegensatz zur persönlichen Schuld war, wird man nicht sagen können, daß das ‚*origine unum*' (im Sinn einer Verursachung durch einen *individuell* Einzelnen) als solches definiert sei. Wäre dies der Fall, so könnte man freilich sagen, daß der Monogenismus impliziert definiert sei. Aber ist dies der Fall? Das ist eben die Frage[17]. Von der Absicht des Konzils aus, gegen die Lehre des Pelagianismus (und pelagianischer Versuche zur Zeit des Konzils, wie die des Erasmus) die Existenz eines Schuldzustandes im voraus zur persönlichen Sünde festzulegen, kann man diese Frage nicht einfach ohne weiteren Beweis bejahen. Selbstverständlich kann das Konzil mehr lehren und sogar mehr definieren, als was mit dem rein kontradiktorischen Gegenteil der verworfenen Häresie notwendig gesetzt ist. Aber die Frage ist, ob es dies getan hat, d. h.

[16] Vgl. z. B. St. Ehses, Concilium Trident. V 212. Hier auch die Verweise auf die Lehre des Erasmus von der Erbsünde als *imitatio* der Sünde Adams.

[17] Lennerz (421) scheint dies einfach vorauszusetzen. Es ist freilich dann nicht recht einzusehen, warum er mit der Überlegung, daß der Polygenismus die Ursprungseinheit der Erbsünde aufhebe, doch wieder nicht mehr beweisen will als die Tatsache, daß die Frage des Monogenismus keine für das Dogma indifferente Angelegenheit sei (423).

(in unserem Fall) ob es die Ursprungseinheit der Erbsünde nicht bloß gelehrt, sondern auch definiert hat und zwar (beides) so, daß eine „moralische" Ursprungseinheit der Erbsünde nicht nur nicht im Blickfeld des Konzils war, sondern sachlich ausgeschlossen ist durch eine eigentliche Definition. Das zu beweisen ist jedoch jedenfalls so umständlich, daß schon dadurch bewiesen ist, daß es sich hier nicht um eine Definition handeln kann, sondern um eine Ableitung aus dem Definierten.

b) In dieser Definition wird zweifellos mitgesagt, daß am Anfang der Menschheitsgeschichte ein Einzelner steht, der als „erster Mensch"[18] und als Stammvater aller Menschen die Erbsünde durch den natürlichen Zeugungszusammenhang auf seine Nachkommen vererbte (Dz 788. 789. 791. 793). Die Erbsünde wird *origine unum* (Dz 790) genannt, wobei die Konzilsväter wiederum an die eine Tat eines einzelnen historischen Stammvaters dachten. Man kann nicht daran zweifeln, daß die Väter des Konzils nur an einen Adam als individuelle, numerisch eine Person am Beginn der Menschheitsgeschichte dachten, der durch seine einmalige historische Tat die Sündigkeit des Geschlechtes konstituierte, die dem einzelnen Menschen eigen wird, insofern er in einem biologischen, natürlichen Geschlechtszusammenhang mit den übrigen und so mit dem einen ersten Stammvater steht. Man kann nicht daran zweifeln, daß die ganze Erbsündenlehre des Tridentinums unter dieser Voraussetzung formuliert ist. Es steht auch außer Zweifel, daß ein auf diese Weise in der feierlichen Definition eines fundamentalen Dogmas Mitgesagtes, selbst wenn es nicht definiert ist, von großem theologischen Gewicht ist.

c) Man kann aber trotzdem daran zweifeln, daß der Monogenismus selber implizit definiert oder (besser gesagt) mitdefiniert ist. Es steht hier noch nicht in Frage, ob er eine einsichtig notwendige Voraussetzung der tridentinischen Erbsündenlehre ist. Ein solcher Nachweis ist begrifflich noch längst kein Nachweis einer impliziten Definition. Diese wäre erst nachgewiesen, wenn gezeigt würde, daß das von den Vätern des Konzils über den Monogenismus Mitgesagte für sie so eindeutig und so unmittelbarst mit ihrer Erbsündenlehre mitgesetzt war, daß ihre absolute Bejahung des einen sich mit gleicher Kraft und Eindeutigkeit auf das andere richten mußte. Das kann man bezweifeln. Zunächst ist wieder davon auszugehen, daß die Väter des Konzils den Monogenismus nicht definieren wollten. Dann aber fällt *eo ipso* die Beweislast nicht denen zu, die die Definiertheit des Monogenismus bezweifeln, sondern denen, die die implizite Definiertheit behaupten. Dieser Beweis ist aber nicht erbracht durch den Nachweis, daß in der Definition der Erbsündenlehre der Monogenismus von

[18] Wenn Adam *primus homo* (Dz 788) im Vergleich zu *omne genus humanum* (Dz 789), zu *omnes homines* ist, dann müßten die Vertreter einer impliziten Definition des Monogenismus auch konsequent sagen, daß ebenso die Falschheit eines Präadamitismus implizit definiert sei. Daß das aber nicht geschieht, sondern meist ausdrücklich abgelehnt wird, wirft ein schlechtes Licht auf die Behauptung von der impliziten Definition des Monogenismus.

den Vätern mit gesagt ist, auch dann nicht erbracht, wenn überdies feststeht, daß bei den Konzilsvätern eine Reflexion auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Trennung des Definierten und des Mitgesagten nicht gegeben war, oder daß die Väter von einer solchen Möglichkeit nichts wußten oder sie (wären sie auf diese Frage aufmerksam geworden) abgelehnt hätten. Das alles kann u. U. beweisen, daß wer die Erbsündelehre des Konzils definiert oder absolut bejaht, logisch dies hinsichtlich des Monogenismus tun muß, nicht aber, daß er es schon getan hat.

Es läuft also letztlich alles auf die Frage hinaus: Ist dasjenige, was das Konzil über die Erbsünde definiert hat, in einem sachlich unlösbaren und unmittelbaren Zusammenhang mit dem Monogenismus? Ist dieser Zusammenhang da und zwar unmittelbar und als solcher sofort und unmittelbar einsichtig, dann mag man von einem implizit Definierten sprechen. Ist der Zusammenhang zwar da, bedarf aber der Nachweis dieses unlöslichen Zusammenhangs einer verhältnismäßig umständlichen Überlegung, die rein in sich betrachtet nicht immer über jeden Zweifel erhaben ist, dann kann von einer Möglichkeit einer Definition (Definibilität) und einer theologischen Sicherheit, nicht aber von einer (implizit) schon erfolgten Definition die Rede sein. Der Nachweis dieses Zusammenhangs wird uns in unserem zweiten Abschnitt noch zu beschäftigen haben. Er wird dort sich als nicht so einfach herausstellen, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen mag. M. a. W. die Lehre von einem durch ein geschichtliches Ereignis vielen im voraus zu ihrer je einzelnen Sündentat anhaftenden Sündenzustand impliziert zwar (wie wir sehen werden) den Monogenismus, aber nicht in derjenigen Unmittelbarkeit, die für eine implizite Definition notwendig wäre.

Wenn man dagegen einwendet: statt „geschichtliches Ereignis" hätte im vorhergehenden Satz eben gesagt werden müssen (wie im Konzil selbst): „durch die geschichtliche Tat eines Einzelnen", und dann wäre die Sache zugunsten einer impliziten Definition des Monogenismus klar gewesen, so ist darauf zu antworten: a) Es wäre der Monogenismus auch in diesem Fall allerhöchstens dann definiert, wenn man das *‚generatione (propagatione)'*, insofern es mehr besagt als bloß den kontradiktorischen Gegensatz zu *‚imitatione'*, als Weise der Erbschuldübertragung für definiert erachtet, d. h. wenn es definiert ist, daß nicht nur eine Schuld von einem andern her im voraus zur eigenpersonalen Entscheidung besteht *(non imitatione)*, sondern daß diese nur durch einen biologischen Geschlechtszusammenhang mit ihrer geschichtlichen Ursache (*‚generatione'* also mehr als *‚non imitatione'*) vererbt werden kann. De Fraine[19] z. B. bestreitet dies. Man könnte m. a. W. fragen, ob das *‚generatione'* (insofern es Gegenstand der Definition ist) mehr besagt als *‚non imitatione'*[20]. Wäre dies nicht der Fall, so folgt

[19] 57—62.

[20] Die Verhandlungen des Konzils sind hier in diesem Punkt nicht sehr aufschlußreich. Man sieht aus allem, daß unser Fragepunkt nicht zur Debatte

hier für den Monogenismus aus der Tatsache, daß das Konzil von der Schuld eines Einzelnen spricht, noch nichts Eindeutiges. Doch wollen wir von dieser Frage hier absehen. b) Aber auch dann ist gegen diesen Einwand immer noch zu sagen: es läßt sich (wie wir sehen werden) mit genügender Sicherheit zeigen, daß der „Einzelne", von dem als dem Urheber der Erbsünde das Konzil spricht, wirklich ein Einzelner sein muß, weil sonst die definierte Lehre über die Erbsünde nicht mehr bestehen bleibt. Aber daß diese einmalige Individualität des „Adam" damit auch schon selbst definiert ist, das ist damit nicht bewiesen. d) Das Vatikanische Konzil[21]. In dem ursprünglichen Schema einer „Constitutio dogmatica de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos" war auch der Monogenismus als Glaubenslehre gelehrt und der entgegenstehende Polygenismus als Häresie gebrandmarkt worden. Das geschah unter Berufung auf ausdrückliche Schriftzeugnisse des Alten und Neuen Testamentes (Gen 1, 28; 3, 20; Sap 10, 1; Apg 17, 26) und mit Hinweis darauf, daß die Leugnung des Monogenismus sowohl das Dogma der Erbsünde als auch das der Erlösung aller durch den einen Christus verletze *(violatur)* und sich so in Widerspruch setze mit Röm 5, 18[22]. Der

stand. Man wollte den pelagianischen Irrtum verwerfen, der statt der Erbsünde nur die *imitatio* des ersten Sünders kannte. Man hatte sogar ziemlich ungeklärte Vorstellungen darüber, warum und wie die *generatio, propagatio* die Erbsünde übertrage. Die Vorstellung einer Infektion des gezeugten Fleisches in der *generatio* als Grund der Übertragung der Erbsünde ist noch durchaus verbreitet. Man ist also noch ziemlich weit entfernt davon, die *generatio* als reine, nicht ursächliche Bedingung für bloße Weitergabe der Erbsünde zu betrachten (Vgl. z. B. Ehses V 174: *propagatione et libidine inordinata transfunditur;* V 176: die *caro corrupta* bewirkt die Erbsünde in der ihr eingegossenen Seele; ähnlich V 180; V 166; *contrahitur ex carne infecta;* V 181: *transfunditur in omnes ex carne infecta ex generatione,* als Zusammenfassung der Ansicht der Konzilsväter gesagt!). Schon diese Tatsache mahnt zu einer gewissen Vorsicht. Wenn man das ‚*propagatione*' als definiert nehmen würde, auch insoweit es mehr sagt als ‚*non imitatione*' (wozu es als reiner Gegensatz in den Akten oft genannt wird: V 165. 175. 181), dann wäre es eigentlich konsequent zu sagen, es sei so zu nehmen, wie es von den meisten Konzilsvätern genommen wurde: im augustinischen Sinn der Verderbnis des Fleisches durch die libidinöse Zeugung als der nächsten Ursache der Schuldinfektion der Seele.

[21] Vgl. zum folgenden: Collect. Lacensis VII 515s. (Das Theologen-Schema (Hauptverfasser: Franzelin) de doctrina catholica cap. 15: de communi totius humani generis origine ab uno Adamo); 544 (Anmerkung zu diesem Kapitel des Schemas); 555 (Schema reformatum constitutionis dogmaticae de doctrina catholica, cap. 2: De hominis creatione et natura); 566 (der canon II, 4 aus den Canones dieses verbesserten Schemas: si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit; anathema sit); 1633 (cap. 6 des durch Martin und Kleutgen umgearbeiteten Schemas); 1637 (der entsprechende Kanon des umgearbeiteten Schemas: si quis universum genus humanum ab uno protoparente ortum esse negaverit; anathema sit). Bekanntlich wurden von diesem Schema durch die Glaubensdeputation des Konzils nur die ersten vier Kapitel eingehender durchberaten (Januar—März 1870) und als Vorschlag einer eigenen Constitutio dogmatica de fide catholica (Coll. Lac. VII 69ss.) dem Konzil unterbreitet. Die Glaubensdeputation fuhr zwar noch fort über den zweiten Teil des ursprünglichen Schemas zu beraten. Doch ist dieser Teil nicht mehr vor die Generalkongregation des Konzils und erst recht nicht zur Abstimmung in einer öffentlichen Sitzung gelangt.

[22] Die Adnotationes zu diesem ersten Schema (544) führen diese indirekte

Abbruch des Konzils verhinderte die weitere Behandlung dieses Schemas.

Was zunächst von den Texten des vielverbesserten Schemas auffällt, ist die Tatsache, daß im Kapitel und im Kanon keine Rücksicht auf irgendwelchen Präadamitismus genommen wird. Wäre der Text so definiert worden, wie er hier vorgeschlagen ist, wäre diese Theorie, die „Humani generis" vorsichtig umgeht, eine Häresie. Das ist doch ein gewisser Hinweis auf Vorsicht in der Einschätzung des Schemas. Es ist auch unabhängig von der Tatsache, daß es nicht zur Definition kam, nicht das letzte Wort der Theologie. Man darf nicht zu schnell sich ausdenken, wie es weitergegangen wäre, wenn... Sonst könnte man z. B. nach dem Schicksal, das der Molinismus während der Congregationes de auxiliis bei den Theologenabstimmungen erlitt, auch über dieses theologische System den Stab brechen[23]. Man wird weiter die allgemeine Parallele zwischen dem Dekret des Kölner Provinzialkonzils von 1860 „De doctrina catholica" und dem Schema des Vatikanums nicht übersehen dürfen. In Überschrift, Ziel, Aufbau und Auswahl sind beachtliche Parallelen. In Kapitel 14 jenes Dekretes[24] werden nun ein Transformismus (auch bloß dem Leibe nach) und der Polygenismus in gleicher Weise verworfen. Nun ist es zwar beachtlich, daß das Schema des Vatikanums die Frage des Transformismus höchstens ganz vorsichtig berührt, indem es in biblischen Wendungen *(formavit de limo terrae; corpore de limo terrae formato)* das Entstehen des Menschen aussagt, um sich nur gegen den andern Irrtum, gegen den das Kölner Konzil Einspruch erhob, zu wenden. Man darf vielleicht darin ein Indiz erblicken, daß man die beiden Fragepunkte schon damals theologisch nicht als gänzlich gleich-

Argumentation noch weiter aus. Es wird gesagt, der Monogenismus werde „nostra aetate ab hominibus quibusdam ex levissimis rationibus geologicis et ethnographicis" in Zweifel gezogen. Selbst Labourdette (158) sagt dazu: on ne pourrait plus parler aujourd'hui avec cette hauteur. Beim verbesserten Schema wird (555) das direkte Argument mehr in den Vordergrund gerückt und gesagt, der Polygenismus „verletze" (laeditur) das Dogma von der Erbsünde und Erlösung. In der Anmerkung wird nur noch hinzugefügt: tertium dogma, quod statuitur, est unitas generis humani, de quo nulla est difficultas. In der weiteren Umarbeitung durch Martin und Kleutgen (1633) ist nur der direkte Beweis geführt mit Sap 10, 1 und Act 17, 26. Während des Konzils wurde nicht viel über diese Frage gesprochen. Darauf zu sprechen kam (3. 1. 1870) der amerikanische Bischof A. Vérot von Savannah (der in dieser Rede — nebenbei bemerkt — eine ausdrückliche Rehabilitation Galileis wünschte) in der 6. Generalversammlung. Er beanstandete das „ex levissimis rationibus" der Theologenanmerkung. Die Gründe seien vielmehr sehr ernsthaft und nur die Autorität der Schrift hindere ihn, ihnen seine Zustimmung zu geben. Das Schema sei (in dieser Frage) einseitig bloß auf deutsche Irrtümer eingestellt und übersehe französische und englische Irrlehrer in diesem Punkt und den amerikanischen Polygenismus als theoretische Begründung der Rassendiffamierung. (Vgl. Granderath II 100f; Hauret 174f.)

[23] Mit Recht sagt Rabeneck, Archivum hist. S. J. 19 (1950) 140: *neque quidquam iuvat illuc confugere librum Concordiae aegerrime tantum condemnationem Sedis Apostolicae evasisse. In eiusmodi rebus quod paene accidit pro nihilo habendum est.* — Wir wollen damit natürlich nicht sagen, daß die beiden Fälle einfach gleichliegen. Aber eine gewisse Analogie ist doch vorhanden.

[24] Collectio Lac. V 292.

artig betrachtet hat. Aber anderseits zeigt sich doch die Parallele zwischen dem Kölner Dekret (das von Rom auch in seiner Verwerfung eines gemäßigten Transformismus bestätigt wurde) und dem Vatikanischen Schema, daß hinsichtlich einer Meinung der Theologen in solchen Fragen (auch wenn sie allgemein ist) eine gewisse Vorsicht am Platz ist. Lehramtlich gesehen ist das Schema des Vatikanums [illegible] mehr als eine inoffizielle Theologenarbeit. Sie kann auch über das Gewicht der Gründe, die sie anführt, hinaus von einem theologischen Gewicht sein, wenn und insofern man sagen kann, daß sie die damals allgemeine Lehre der Theologen wiederspiegelt und so ein Anzeichen ist für etwas, was mehr Bedeutung hat, als diese Arbeit rein als solche. Aber eben diese so greifbar werdende allgemeine Ansicht der Theologen von damals wird kaum zu einer höheren Qualifikation berechtigen, als wir sie schon aus eindeutigeren kirchlichen Lehräußerungen entnommen haben. Denn der Fall des Transformismus, dem gegenüber die Theologen derselben Zeit, aufs Ganze gesehen, doch dieselbe Haltung wie gegenüber dem Polygenismus eingenommen haben, zeigt, daß mit der einfachen Feststellung eines faktischen Consensus (auch wenn dieser den Anspruch erhebt, sich auf eine theologisch relevante Frage zu beziehen) nicht immer schon eine irreformable Position erreicht ist.

Die Untersuchung der kirchlichen Lehräußerungen hat ergeben: der Monogenismus ist als eine Lehre von theologischer Sicherheit zu qualifizieren. Sowohl eine höhere als eine geringere theologische Qualifikation scheint bei dem augenblicklichen Stand der Frage nicht berechtigt. Da die untersuchten Lehräußerungen oder wenigstens die jüngste aus „Humani generis" sehr ausdrücklich sind, ist nicht zu erwarten, daß eine Berufung auf das ordentliche Lehramt in seiner gewöhnlichen Glaubensverkündigung ein anderes Resultat erbringen könnte. Denn es ist nicht anzunehmen, daß das kirchliche Lehramt augenblicklich diese Frage im gewöhnlichen Unterricht, in der Predigt usw., anders behandelt wissen will, als es selbst es tut in so ausdrücklicher Weise wie in „Humani generis". Die übrigen Beobachtungen und Gesichtspunkte, die wir schon gewonnen haben, brauchen hier nicht nochmals wiederholt werden.

Es ist aber wohl hier noch eine allgemeine Bemerkung am Platz. Vielleicht hat jemand den Eindruck gewonnen, wir hätten an kirchlichen Lehräußerungen mit einem theologischen Minimalismus und formalistischen Juridismus herumgemarktet, immer darauf bedacht, uns ja nicht mehr von ihnen abfordern zu lassen, als was absolut unvermeidlich ist. Bei diesem Eindruck ist folgendes zu bedenken: Wir Katholiken betonen mit Recht, daß man die Schrift nur richtig lesen könne in und mit der lebendigen Kirche unter ihrem aktuellen Lehramt, so wie es jetzt in dieser jeweiligen Situation ausgeübt wird; daß der historische Buchstabe der Bibel allein die Assimilation der darin ausgesprochenen Wahrheit durch ein geistiges Subjekt einer anderen Zeit und einer unvermeidlich

historisch anderen Perspektive nicht voll gewährleiste. Gilt dies aber von der Schrift als Gottes Wort, so gilt es selbstverständlich auch von dem historischen Buchstaben eines früheren Konzils oder einer andern kirchlichen Lehräußerung früherer Zeiten. Wir Katholiken haben also weder die Pflicht noch das Recht, uns einer früheren Lehräußerung der Kirche gegenüber — wie die Altprotestanten gegenüber der Bibel — so zu verhalten, als ob daraus, unabhängig vom heutigen Lehramt, eindeutig alle Belehrung, die wir brauchen, die Antwort auf jedes Problem, das uns heute erst bedrängt, zu entnehmen sei. Die vorsichtige und zurückhaltende Taxierung dessen, was sich für eine heutige Frage aus alten Lehräußerungen der Kirche mit Sicherheit entnehmen läßt, ist darum gerade für einen Katholiken, der an die Leitung des heutigen Lehramtes durch den Geist glaubt, nichts anderes als eine Folge aus einer doppelten Überzeugung: daß jede Zeit ihre eigenen Fragen hat, weil in der Geschichte — auch in der des Geistes — doch nicht einfach immer dasselbe sich ereignet, und daß das lebendige Lehramt der je heutigen Stunde das Alte so bewahrt, daß ein wirklicher Fortschritt in der Erkenntnis möglich ist und nicht nur gesagt wird, was genau so schon immer gesagt worden war. Wenn dann bei der uns beschäftigenden Frage das heutige Lehramt eine eindeutige und dennoch zurückhaltende Haltung einnimmt, so ist erst recht kein Grund zu sagen, man wisse aus alten Erklärungen des Lehramtes mehr als aus denen des heutigen. Die Feststellung dieser Zurückhaltung hat nichts mit einer Insinuation dahingehend zu tun, daß die jetzige Haltung vielleicht doch zugunsten eines Polygenismus revidiert werde, genau so wenig, wie wenn jemand vor ein paar Jahrhunderten die Assumptio Virginis als „bloß" theologisch sicher qualifiziert hätte (wozu und nicht zu mehr er damals verpflichtet gewesen wäre).

(Fortsetzung folgt.)

STUDIEN ZUR ZAHLENSYMBOLIK DES FRÜHMITTELALTERS

Von Dr. Ursula Großmann, Frankfurt a. Main

Bei der Beschäftigung mit den frühmittelalterlichen Schriftstellern fällt bald auf, daß dort bei den verschiedensten Gelegenheiten die Zahlen Funktionen erfüllen, wie sie dem heutigen Verständnis zunächst einmal fernliegen. Die Zahl wird hier als Symbolträger gesehen, sie verkörpert einen hinter ihr stehenden höheren Sinn. Diese Zahlensymbolik ist für das Mittelalter eine ganz lebendige Wirklichkeit. Überall wird nach solchen Zahlenbezügen gesucht, man betont sie, erklärt sie, läßt durch sie Bibelstellen deutlicher und dogmatische Zusammenhänge klarer werden. Und hierbei wird häufig eine solche Tiefe der Gedanken erreicht, daß wir heutigen Menschen, die wir von unserem Standpunkt aus all diese Dinge eigentlich ins Gebiet der Spielereien verweisen, oft wirklich nur staunen können.

Die Zahlensymbolik des frühen Mittelalters läßt sich auf breiter Basis verfolgen. Als besonders ergiebig erweisen sich die Schriften von Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Alkuin, Hrabanus Maurus und Hinkmar von Reims.

Bei Isidor finden sich neben den vielen, über sein ganzes Werk verstreuten Einzelstellen der „Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt"[1], und in den Etymologien inmitten rein mathematischer Erörterungen ein wichtiges Kapitel über die Bedeutung der Zahlen[2]. Viel Ähnlichkeit hiermit weisen Bedas theoretische Äußerungen über die Zahlen auf. Diese sind in der Hauptsache in dem Kapitel „De numeris" in der Schrift „De arithmeticis numeris"[3] und in dem Dialog „De computo"[4] enthalten. Außer den unzähligen praktischen Anwendungen der Zahlensymbolik ist bei Beda dann das Kapitel „De computo vel loquela digitorum" in der Schrift „De temporum ratione"[5] noch besonders bedeutsam.

Alkuin scheint, wohl von seiner Vorliebe für naturwissenschaftliche Dinge her, ein ganz besonderes Interesse für die Zahlensymbolik zu haben. Dies beweisen die vielen Stellen in seinem Werk, an denen er sich damit befaßt, sowohl praktisch als auch, allerdings viel seltener, theoretisch. Eine eigene kleine Schrift dient dem Vergleich der Zahlen im Alten und im Neuen Testament[6].

Wenn Hraban in „De universo"[7] auf die Zahlen zu sprechen kommt, so fehlen bei ihm, im Gegensatz zu Isidor und Beda, alle rein mathematischen Erläuterungen. Ihm liegt nur daran, die

[1] PL 83, 179.
[2] III 4, PL 82, 155f.
[3] PL 90, 641f.
[4] PL 90, 647.
[5] PL 90, 295f.
[6] Epistola CCIII (PL 100, 476ff).
[7] XVIII 3 (PL 111, 489—495).

allegorische Bedeutung jeder Zahl möglichst ausführlich aufzuzeigen. „Über die Macht der Zahlen" handelt das erste Kapitel des „Liber de computo"[8]. Daneben finden sich zerstreut, wie bei all den anderen Schriftstellern, die praktischen Einzelbeispiele, nur daß diese bei Hraban in den komplizierten Figuren des Bildergedichts „De laudibus sanctae crucis"[9] auch noch in gedrängter Form erscheinen.

Bei Hinkmar zeigt sich die Zahlensymbolik vor allem in einer zusammenfassenden dogmatischen Schrift, der „Explanatio in ferculum Salomonis"[10]. Zerstreute Einzelbeispiele dagegen gibt es bei ihm auffallend wenige.

Bereits diese äußere allgemeine Übersicht läßt deutlich werden, daß zahlensymbolische Zusammenhänge in der Literatur des Frühmittelalters keine unbedeutende Rolle spielen. Nichtsdestoweniger gibt es nicht allzuviel Sekundärliteratur, die sich auf diese Dinge einläßt. Eine kurze geistige Einordnung des mittelalterlichen symbolischen Denkens im allgemeinen findet sich bei Gilson[11]. Eine übersichtliche, gute, aber naturgemäß knappe und nur andeutende Zusammenfassung dessen, was zum Stichwort „Zahlensymbolik" überhaupt zu sagen ist, gibt ein Lexikonartikel von J. Sauer[12]. Wohl bei weitem das Beste an Spezialliteratur ist das umfassende Werk von Hopper „Medieval Number Symbolism"[13], das sich auch ausführlich mit den Grundlagen im elementaren Zahlensymbolismus, den astrologischen Theorien der Babylonier, den durchgebildeten Systemen der Pythagoräer, der jüdischen Kabbala und den Einflüssen der Gnostiker befaßt. Alles, was in diesem Buch dargestellt ist, wird für die vorliegende, auf ein kleines Gebiet begrenzte Arbeit vorausgesetzt. — Eine genaue Darstellung von Bedas Zahlensymbolik gibt Jenkins[14]. Überall sonst findet man höchstens Hinweise. So erwähnt Cantor[15] kurz, welche Würde Isidor der Zahl beilegt, und außerdem geht er auf die Fingerrechnung Bedas ein[16]. An der einzigen Stelle, an welcher er wirkliche Zahlensymbolik bei Alkuin erklären will, unterläuft ihm ein Irrtum, der nur aus mangelndem Verständnis entstanden sein kann[17]. Ebert weist darauf hin, daß Isidors Liber numerorum für das Verstehen der mittellateinischen Literatur wichtig sei[18], Alkuin eine Vorliebe für Zahlenmystik habe[19] und Hraban die Arithmetik empfehle, weil

[8] PL 107, 671f.
[9] PL 107 (1. Teil).
[10] PL 125, 817—832.
[11] E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie (1950), S. 111—113.
[12] J. Sauer, Zahlensymbolik: Lexikon f. Theologie u. Kirche X, 1025—1030.
[13] V. F. Hopper, Medieval Number Symbolism (Colombia University Studies in English and comparative Literature 132; 1938).
[14] C. Jenkins, Bede as Exegete and Theologian: Bede, his life, times and writings, ed. by A. H. Thompson (1935), S. 173—180.
[15] M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I (1880), S. 706.
[16] M. Cantor, Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker (1863), S. 282.
[17] Cantor, Vorlesungen, S. 716. Cantor will hier eine Stelle aus Alkuin (PL 100, 665) in zusammenfassender Übersetzung wiedergeben. Es handelt sich dabei um eine Erörterung der Zahl 6. Alkuin erklärt dort zunächst, warum 6 eine vollkommene Zahl ist, dann fährt er weiter: *Idcirco perfectissimus creator, qui universa valde bona creavit, in eo numero originalis mundi creaturas condidit ut ostenderet, omnia in suo genere esse perfecta, quae condidit.* Es ist dies ein ganz eindeutiger Hinweis darauf, daß Gott in 6 Tagen die Welt erschaffen hat. Ähnliche Ausdrucksweisen dafür sind in der mittelalterlichen Zahlensymbolik sehr häufig. Da dieser Gedankengang Cantor offenbar unbekannt ist, nimmt er die Stelle allzu wörtlich und kommt so zu der sinnlosen Formulierung: „So habe... Gott, der alles schuf, 6 Wesen geschaffen, weil 6 eine vollkommene Zahl sei."
[18] A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des 11. Jh., Bd. I (1889), S. 596f.
[19] Ebert, a. a. O., Bd. II, S. 21.

sie die mystische Bedeutung der Zahlen in der Heiligen Schrift erklärt[20]. Hablitzel erwähnt ebenfalls nur, daß Hraban im Rechnen ein Mittel zum leichteren Verständnis des mystischen Gehaltes der Heiligen Schrift sieht und gibt einen Hinweis auf eine praktische zahlensymbolische Erörterung bei Hraban, aus der man den Gebrauch der Arithmetik ersehen könne[21]. Bei Werner werden einige Beispiele aus Alkuins Zahlenmystik angeführt[22].

Die eben genannten Stellen sind durchweg knappe, aber immer positive Hinweise. Es wird hier anerkannt, daß die Zahlensymbolik im Mittelalter sehr ernst genommen wurde und daß sie infolgedessen auch heute eine gewisse Beachtung finden muß, wenn man zum völligen Verständnis der mittelalterlichen Denkweise gelangen will. Anders verhält sich dies bei Manitius[23]. Er hegt eine starke Abneigung gegen jede Form von Allegorie, und Zahlensymbolik ist für ihn eine Art „wunderlicher Spielerei"[24]. Darum überrascht es auch nicht weiter, daß aus seinen Besprechungen der oben angeführten Schriften sich kaum etwas für unseren Zusammenhang entnehmen läßt. Bei den anderen erreichbaren, unmittelbar einschlägigen Werken aus neuerer Zeit wird nicht auf Zahlenmystik[25] eingegangen[26].

Sobald man sich die Zahlensymbolik des Frühmittelalters etwas genauer ansieht, muß man feststellen, daß bei all den verschiedenen Schriftstellern in den verschiedenen Zeiten immer die gleichen Grundelemente wiederkehren. Wohl zeigen sich Variationen, aber der hinter den Zahlen verborgene Sinn bleibt weitgehend derselbe, und oft lassen sich sogar die wörtlich gleichbleibenden Einzelstellen durch die Jahrhunderte hin verfolgen. Diese an sich merkwürdige Tatsache erklärt sich daraus, daß das gesamte Mittelalter in der Zahlensymbolik fast noch stärker als auf sonstigen Gebieten völlig auf der Tradition Augustins fußt. Die Voraussetzung für jegliche christliche Zahlenmystik liegt in der besonderen Auffassung über das Wesen der Zahl bei Augustinus. Bei ihm werden die vielfältigen Richtungen des uralten Zahlensymbolismus[27], natürlich mit ganz unterschiedlichem Anteil der einzelnen Systeme, zusammengefaßt; „it was Augustine who gave the final stamp of approval to number symbolism.[28]" Der direkte Einfluß arabischer Systeme über Spanien und Berührungen mit den östlichen Theorien sind in der Folgezeit fast ohne Bedeutung geblieben.[29] Deshalb ist die gesamte mittelalterliche Zahlensymbolik nur aus ihrem

[20] Ebert, a. a. O., Bd. II, S. 133.

[21] J. B. Hablitzel, Hrabanus Maurus (Biblische Studien 11; 1906), S. 3 mit Anm. 3.

[22] K. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert (1876).

[23] M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (1911).

[24] Manitius, S. 56.

[25] Ich möchte die Unterscheidung bei A. Schmitt, Mathematik und Zahlenmystik (Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus; 1930) zwischen Zahlensymbolik und Zahlenmystik und die Überordnung der letzteren trotz der angeführten Gründe nicht übernehmen, da mir hierbei der Begriff des Symbols zu eng gefaßt scheint.

[26] H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (1921); A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II (1890); E. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reiches (1887); W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (1904); E. Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern (1896); F. Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus (1841); Miscellanea Isidoriana (1936).

[27] Näheres siehe Hopper a. a. O., S. 3—78.

[28] Hopper, a. a. O., S. 78.

[29] Hopper, a. a. O., S. 89.

Verhältnis zu Augustinus heraus zu verstehen, und bevor auf dieses Verhältnis im einzelnen eingegangen werden kann, müssen die allgemeinen Grundlagen dafür bei Augustinus aufgezeigt werden.

I.
DAS WESEN DER ZAHL BEI AUGUSTINUS

Die Zahlen nehmen bei Augustinus eine ganz besondere Stellung innerhalb des Kosmos ein. Maß, Zahl und Gewicht sind Ordnungen, die stärker als alles Einfach-Kreatürliche dem Geheimnis des innergöttlichen Wesens verbunden sind. Wir finden in „De genesi ad litteram"[30] lange und komplizierte Erörterungen über die Stellung dieser drei Begriffe, nach denen Gott alles Geschaffene bestimmt hat. Da alles in Maß, Zahl und Gewicht erschaffen ist, müssen diese selbst vor der Kreatur bestanden haben. Vor der Kreatur aber war nur der Creator, und doch ist Gott selbst nicht Maß, Zahl und Gewicht. In ihm ist Maß ohne Maß, Zahl ohne Zahl und Gewicht ohne Gewicht, er begrenzt, formt und ordnet alles. Augustinus verläßt die schwierige Frage mit dem Hinweis auf die sündige, sterbliche Natur des Menschen und seinen dadurch geschwächten Verstand und fährt fort, daß, selbst wenn wir rein wären wie Engel, uns die *divina substantia* ja niemals so bekannt sein könnte *sicut ipsa sibi*.

Aus einigen anderen Stellen in Augustins Werk läßt sich das Verhältnis der Zahlen zu Gott weiter klären. Die göttliche Macht überschreitet auch die Ratio der Zahlen[31], aber so, daß Gott weder von dem Zahlgesetz abweicht noch durch die Zahl in seinem Wesen begriffen und völlig ausgedrückt werden kann:

Est ibi (in der *divinitas*) *aliquid ineffabile, quod verbis explicari non possit, ut et numerus sit, et numerus non sit. Videte enim si non quasi apparet numerus, Pater et Filius et Spiritus sanctus Trinitas. Si tres, quid tres? Deficit numerus. Ita Deus nec recedit a numero, nec capitur numero. Quia tres sunt, tanquam est numerus: si quaeris quid tres, non est numerus. Unde dictum est, magnus Dominus noster et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus*' (Ps. 146, 5). *Ubi cogitare coeperis, incipis numerare: ubi numeraveris, quid numeraveris non potes respondere*[32].

Daß hierbei die erste Hälfte dieses eigentümlichen Doppelverhältnisses ihr volles Gewicht behält, geht aus Augustins Brief CLXII hervor. Dort spricht er über die Weisheit Gottes, und um den Unterschied zur menschlichen Weisheit herauszustellen, greift er zu einem Vergleich aus dem Bereich der Zahlen. Wenn man sage, 7+3 müsse 10 sein, so habe man sich ungenau ausgedrückt: *non enim decem esse debent, sed decem sunt*. Ebenso muß Gott nicht weise sein, sondern Gott ist weise. Der Mensch dagegen muß immer weise sein: wenn er es ist, damit er es bleibe; wenn er es nicht ist, damit er es werde[33]. Das Sein der Zahlen ist also ein so hohes, daß es unmittelbar zum Sein Gottes in Parallele gesetzt werden kann.

[30] De genesi ad litteram IV, 3, 4, 5 (PL 34, 299ff).
[31] Collatio cum Maximino Arianorum Episcopo (PL 42, 715).
[32] In Ioannis evangelium tr. (PL 35, 1683); vgl. dazu auch De Trinitate XI, 8 (PL 42, 994); Enarratio in ps. CXLVI (PL 37, 1906).
[33] Ep. CLXII (PL 33, 705).

Dieselbe Folgerung läßt sich aus einer Schrift gegen die Manichäer ziehen. Jenes Volk der Finsternis verletzt durch seinen Dualismus das Gesetz der Zahlen, denn es will ja durch seine Auffassung vom Wesen Gottes die Zahl 3 in zwei gleiche Teile zerlegen. Da dies schon bei den Zahlen unmöglich ist, wie soll es da erst im Gottesbegriff denkbar sein?[34]

Die wahren und unveränderlichen Zahlgesetze sind wahre und unveränderliche Regeln der Weisheit:[35] *non enim frustra in sanctis libris sapientiae coniunctus est numerus, ubi dictum est: Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum* (Eccl 7, 26)[36]. In welchem Verhältnis die Zahl zur Weisheit steht, läßt Augustinus offen: *An alterum existat ab altero, aut alterum in altero consistat, veluti numerus a sapientia vel in sapientia. Nam sapientiam existere a numero aut consistere in numero, non ausim dicere.*[37] Gerade die negative Aussage des letzten Satzes läßt besonders ermessen, welchen Rang die Zahlen bei Augustinus einnehmen.

Et numerus omni rei speciem praebet.[38] Alle Dinge sind ohne die Zahlgesetze nicht denkbar: *Intuere coelum et terram et mare et quaecumque in eis vel desuper fulgent vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt; ... Quandoquidem in tantum illis esse, in quantum numerosa esse.*[39] Von hier aus wird dann auch das Folgende verständlich. Die Zahl 6 ist nicht etwa vollkommen, weil Gott in 6 Tagen die Welt erschuf, sondern Gott erschuf in 6 Tagen die Welt, weil 6 die vollkommene Zahl ist. Auch wenn die Welt nicht bestünde, wäre die Zahl vollkommen, wäre aber jene Zahl nicht vollkommen, so könnten die Werke Gottes nach ihr nicht vollkommen sein[40]. An einer anderen Stelle wird im selben Sinn 7 als die Zahl bezeichnet, durch die der Sabbat geheiligt ist[41].

Aus dem bisher Angeführten geht bereits hervor, daß Augustinus den Zahlen einen Platz außerhalb der übrigen Schöpfung einräumt. Er kann auch einmal von der „inneren Gewalt" der Zahlen sprechen[42]. Die Zahlgesetze sind von ewig unveränderlicher Wahrheit. 3+7 war immer, ist immer und wird immer 10 sein. Von allen übrigen Dingen weiß der Mensch, solange sie zukünftig sind, nichts[43]. Die Zahlen bleiben sich unversehrt gleich, ob die Dinge, durch die sie sichtbar werden, noch wahrnehmbar sind oder nicht.[44]

[34] De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum II, 12 (PL 32, 1355).
[35] De libero arbitrio II, 10 (PL 32, 1257).
[36] Ebd. II, 8 (PL 32, 1253).
[37] Ebd. II, 11 (PL 32, 1257).
[38] De genesi ad litteram IV, 3 (PL 34, 299).
[39] De libero arbitrio II, 16 (PL 32, 1263).
[40] De genesi ad litteram IV, 7 (PL 34, 304); vgl. auch De civitate Dei XI, 30 (PL 41, 344).
[41] De civitate Dei XV, 19 (PL 41, 462).
[42] De genesi ad litteram IV, 7 (PL 34, 304).
[43] De libero arbitrio II, 8 (PL 32, 1252).
[44] Ebd. II, 8 (PL 32, 1251).

Wohl sind die Zahlen der übrigen Schöpfung vorgeordnet. Ohne die Zahlen wäre die ganze Erde nichts, aber alle Zahlen und alle Ordnung stammen von dem höchsten und ewigen Prinzip der Zahlen, von Gott, der die Erde aus dem Nichts erschuf[45]. *In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit* (Sap 11, 21).[46]

Die Bedeutung der Zahlen für die menschliche Seele faßt Augustinus folgendermaßen zusammen: *Ad Dei amorem provocatur anima ex numerorum et ordinis ratione quam in rebus diligit.*[47] Trotzdem werden die Zahlen von den Menschen leicht unterschätzt und oft keinesfalls der Weisheit, mit der sie auf einer Stufe stehen, gleichgeachtet: *Et quia sapere pauci possunt, numerare autem etiam stultis concessum est, mirantur homines sapientiam, numerosque contemnunt. Docti autem et studiosi, quanto remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur, et utrumque charum habent*[48]. Überall in der Schöpfung begegnet dem Menschen die Zahl. Auch alle menschlichen Kunstwerke sind nach den Zahlgesetzen gebildet. Hinter dem Schaffen der Hände und Werkzeuge steht im Künstler das innere Licht der Zahlenverhältnisse, durch welches die Werke zur Vollkommenheit gelangen können. Auch das Wesen des Tanzes liegt in der Zahl: *Quaere ergo, quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: ecce sum.*[49] Am unmittelbarsten aber treten die Zahlen in Erscheinung in der Musik, der Geometrie und der Astronomie[50].

Nun ist es jedoch keineswegs so, daß die Zahlen, die praktisch in den Dingen sichtbar werden oder z. B. in der Musik in den verschiedenen Gattungen der tönenden Zahlen entstehen[51], denselben Rang einnehmen wie die ewig unveränderlichen Zahlgesetze. Augustinus scheidet da streng zwischen den sinnenfälligen veränderlichen und den dem Verstand zugeordneten unveränderlichen Zahlen. Nur die letzteren sind mit der ewigen Weisheit in einem Atem zu nennen.[52] Zwischen beiden Gattungen besteht ein grundlegender Unterschied: *Numerus ille intelligibilis infinite crescit, non tamen infinite minuitur, nam non eum licet ultra monadem resolvere; contra sensibilis (nam quid est aliud sensibilis numerus, nisi corporeorum vel corporum quantitas?) minui quidem infinite, sed infinite crescere nequeat.*[53] Auf die Unendlichkeit der Zahlen als Gesamtheit ist Augustinus hiermit bereits ebenfalls eingegangen. An

[45] De musica VI, 17 (PL 32, 1192).
[46] De genesi contra Manichaeos, I, 15 (PL 34, 185f); vgl. De civitate Dei XI, 15 (PL 41, 331); In Ioannis evangelium tr. I, (PL 35, 1386).
[47] De musica VI, Überschrift zu 14 (PL 32, 1186).
[48] De libero arbitrio II, XI (PL 32, 1258).
[49] Für diesen Gedankenkomplex: De libero arbitrio II, 16 (PL 32, 1263f).
[50] De ordine II, 5 (PL 32, 1001).
[51] De musica VI, 2—4 (PL 32).
[52] Ebd. VI, 4 (PL 32, 1167).
[53] Epistola III (PL 33, 64f).

einer anderen Stelle jedoch formuliert er dies noch genauer: *Namque ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus*[54].

Für die Tatsache, daß in den ersten 10 Zahlen alle anderen enthalten sind, da alles über 10 Hinausgehende ja nur Wiederholung ist, gibt Augustinus eine ebenso kompliziert-kunstvolle wie frappierende Erklärung. Es ist dies vielleicht eine der ganz wenigen Stellen, an denen man nicht genau feststellen kann, ob der Tiefsinn nicht doch bereits in die Künstlichkeit hinübergreift. Der Gedankengang der recht ausführlichen Erörterung soll hier nur in aller Kürze wiedergegeben werden.

Damit irgend ein Ding vollständig ganz ist, muß es Anfang, Mitte und Ende haben. Bei den Zahlen ist dies die 3. Es gibt gerade und ungerade Zahlen. 3 ist die erste ganze ungerade Zahl. Aber auch gerade Zahlen sind ganz, wenn sie an beiden Seiten gleiche Teile haben. Deshalb ist 4 die erste ganze gerade Zahl. Die Zahl 1 ist das Prinzip der Zahlen, sie braucht keine Mitte und kein Ende. Oder, anders gesagt, sie ist das Prinzip, weil ihr Mitte und Ende fehlen. 2 muß ebenfalls ein Prinzip sein, da nur Anfang und Mitte oder Anfang und Ende zusammen nicht existieren können. Es gibt nun aber nicht zwei selbständige Prinzipien, sondern das zweite entsteht aus dem ersten. Das Erste entsteht aus dem Nichts, der Null, das Zweite aus der Eins, aus der alle anderen Zahlen hervorgehen. Die Verbindung der beiden Prinzipien ergibt die erste ganze Zahl. 1+2 = 3. In der Zahlenreihe kann da keine Zahl zwischengeschoben werden. Weiterhin stimmt dieser einfache Vorgang nicht mehr, denn 2+3 = 5 und nicht 4, und 3+4 = 7; 5 und 6 sind eingeschoben. Je weiter es hinaufgeht, desto mehr Zwischenglieder gibt es. Die besondere Einheit waltet nur zwischen den ersten drei Zahlen:

Nun ist bei 1, 2, 3 1 von 2 ebensoweit weg wie 2 von 3. In dieser Verbindung wird 1 einmal, 2 zweimal und 3 einmal genannt. 1+2+1 = 4. Deshalb folgt mit Recht auf 3 4; denn die richtige Verbindung der ersten drei Zahlen geschieht erst durch die 4. 1, 2, 3, die Summe der Außenglieder = 4, die Verdoppelung des Innengliedes ebenfalls. 2, 3, 4, — Außengliedersumme = 6, verdoppeltes Innenglied gleichfalls. Aber es folgt 5, nicht 6 in der Zahlenreihe. Weiter: 3, 4, 5, Außengliedersumme = 8, verdoppeltes Mittelglied ebenso, aber zwischen 5 und 8 befinden sich bereits zwei weitere Zahlen, 6 und 7. Je weiter man fortschreitet, desto größer werden die Zwischenräume. Die klare Verbindung ergibt sich nur bei den ersten vier Zahlen, den beiden Prinzipien und der ersten ganzen ungeraden und der ersten ganzen geraden Zahl. In diesen vier Zahlen sind der Anlage nach alle anderen enthalten. Sie sind die eigentlich wichtigen, und ihre Summe 1+2+3+4, ergibt 10, die Zahl, in der dann alle anderen einbegriffen sind[55].

Nach all dem, was bisher von Augustins Gedanken über die Zahlen dargelegt wurde, ist es eigentlich selbstverständlich, daß er den Zahlen in der Bibel eine ganz besondere Bedeutsamkeit beimißt. Von seiner metaphysischen Einordnung her sieht Augustinus in den Zahlen „ein Bild des Absoluten"[56], und von hier aus rechtfertigt sich jede symbolische Deutung. Augustinus selbst liebt diese symbolischen Deutungen, und bei jeder sich bietenden Gelegenheit läßt er sich ausführlich auf sie ein. Immer wieder weist er auf den Sinn der Zahlen in der Heiligen Schrift hin[57] und betont, daß

[54] De musica I, 11 (PL 32, 1094).
[55] Ebd. I, 12 (PL 32, 1095—1098).
[56] Hopper, a. a. O., S. 78.
[57] De civitate Dei XI, 30 (PL 41, 344); De doctrina christiana III, 34 (PL 34, 86); De Trinitate IV, 6 (PL 42, 895); In Ioannis evangelium tr. XXV (PL 35, 1599).

für denjenigen, der die Zahlen nicht kennt und richtig zu betrachten weiß, viel von dem übertragenen und mystischen Sinn der Schrift verschlossen bleibt.[58]

II.

HINKMAR UND AUGUSTINUS

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Augustins Auffassung über das Wesen der Zahlen die geistige Voraussetzung für die Zahlensymbolik des Mittelalters aufgezeigt. Von hier aus nun kann an die Zahlenmystik des Frühmittelalters, wie sie konkret in Erscheinung tritt, herangegangen werden. Trotz derselben starken Augustinustradition hat die Zahlensymbolik bei jedem Schriftsteller eine etwas andere Färbung, bzw. der einzelne Mensch hat, meist wohl ohne sich dessen bewußt zu sein, jeweils eine eigene Stellung zu ihr. Um ein anschauliches Bild zu gewinnen, sollen im weiteren Verlauf dieser Arbeit zwei recht verschiedene Möglichkeiten genauer betrachtet werden.

Zunächst soll durch einen ausführlichen Einzelvergleich die Zahlensymbolik Hinkmars von Reims in ihrem Verhältnis zur Zahlensymbolik Augustins untersucht werden. Gerade Hinkmar weist auf diesem Gebiet so viel Ähnlichkeit mit Augustinus auf, daß nur durch diese Methode, bei der auch kleine Nuancen sichtbar werden, sich die Eigenart Hinkmars genau feststellen läßt. Die Zahlensymbolik Hinkmars ist zum größten Teil in einer bisher fast unbeachteten Schrift enthalten. Es ist dies die „Explanatio in ferculum Salomonis"[59], die Erklärung zu dem bei Flodoard[60] genannten verlorenen dogmatischen Lehrgedicht Hinkmars, das Karl dem Kahlen gewidmet war. Diese Explanatio ist bisher erwähnt bei von Noorden[61], der in ihr die zweite Schrift Hinkmars über die Trinität sehen will und sie als „mystisch und schwülstig"[62] bezeichnet. Schrörs geht gar nicht darauf ein, er widerlegt nur die Ansicht von Noordens über die Identität dieses Werks mit jenem über die Trinität[63]. Bei von Noorden wird zweimal[64] und bei Schulz[65] einmal je eine kleine Stelle aus der Explanatio zitiert. Manitius führt die Schrift kurz an „mit sinnverwirrender Zahlenmystik"[66]. Bei ihm findet sich auch die einzige Nachricht über die Textüberlieferung[67]. Demnach sind auch die vom Herausgeber Sirmond benutzten Handschriften verloren, so daß die Explanatio

---

[58] De doctrina christiana II, 16 (PL 34, 48).
[59] PL 125, 817—834.
[60] Flodoard, Historia Rhemensis ecclesiae III, 15 (MG, SS XIII, 502).
[61] C. v. Noorden, Hinkmar (1863).
[62] v. Noorden, a. a. O., S. 91f.
[63] H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims (1884), S. 157, Anm. 27, letzter Abschnitt.
[64] v. Noorden, a. a. O., S. 95, Anm. 2; S. 106 Anm. 4.
[65] W. Schulz, Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des 8. und 9. Jh. (1913), S. 113 Anm. 6.
[66] Manitius, a. a. O., Bd. I, S. 153.
[67] Ebd.

heute nur auf den alten Drucken beruht. Etwas Näheres oder Anderes darüber war trotz aller Bemühungen nicht zu erfahren. Bei Hopper wird Hinkmar nicht erwähnt.

Worum handelt es sich nun bei dieser Explanatio? Hinkmar will Aufbau und Inhalt seines Gedichts erklären. Dieses wies im Gesamtaufbau bestimmte Figuren auf[68], und die jeweilige Zahl der Verse zu einem Thema stand in innerem Zusammenhang eben mit diesem. In der Explanatio werden, ausgehend von der Zahl, die dogmatischen Gedankenkreise erläutert. Der Inhalt ist eingehüllt und verstrickt in ein Netz von Zahlensymbolik. Dieses ist aber nun keineswegs „sinnverwirrend und schwülstig"[69], sondern hält sich ganz im Rahmen der augustinischen Zahlensymbolik. In der Fülle der Zahlenbezüge nun faßt Hinkmar die wesentlichen Elemente der Dogmatik, fast möchte man sagen, auf seine Weise in einer Art System, zusammen. Die grundlegenden Äußerungen, die man in den großen Streitschriften mühsam unter der Masse der Väterzitate heraussuchen muß, sind hier auf knappem Raum beisammen, und gerade durch die zusammenfassende Kürze ergeben sich oft besonders prägnante und charakteristische Formulierungen. Hinkmar geht in der Explanatio aus vom Begriff der Kirche, für die ja das *ferculum Salomonis* ein gebräuchliches Sinnbild ist, spricht über die Trinität, über Christus als Gott und Mensch, Erlösung, Prädestination, Verhältnis von Glauben und guten Werken, Eucharistie, Buße, Sündentilgung, Fegfeuer, Weltgericht und Auferstehung. Dabei stellt er oft vom einen zum anderen Gedankenkreis Verbindungen her, greift zurück, erklärt zwischenhinein eine Bibelstelle oder läßt sich auf eine längere rechnerische Darlegung ein. Auch die Weltzeitalter und das Wirken des Antichrists werden erwähnt. Trotz dieser bunten Fülle erweckt die Explanatio einen starken Eindruck von Geschlossenheit. Ein auffallend pastoraltheologischer Zug läßt die Schrift an manchen Stellen zu predigtartiger Breite anschwellen, zugleich aber kann man hieran auf den ersten Blick in Hinkmar auch auf diesem Gebiet den Praktiker erkennen. In dieser Schrift nun finden wir die Zahlensymbolik des Reimser Erzbischofs. In der engsten Verknüpfung mit den wichtigsten dogmatischen Themen beansprucht sie eine hervorragende Stellung.

Bei der Zahlensymbolik Hinkmars von Reims fällt zunächst einmal die rein äußerlich merkwürdige Anwendungsweise auf. Während Augustinus überall in seinen Werken, immer wenn der Sinnzusammenhang es ergibt oder zuläßt, auf Zahlenbezüge zu sprechen kommt, finden sich solche bei Hinkmar fast nur in der Explanatio. Da dann allerdings in einer zusammenfassenden Fülle, die Augustinus sicher fernliegen mochte. Lediglich im Werk der 55 Kapitel gegen Hinkmar von Laon[70] ist außerdem eine Auslegung

[68] Ebd.
[69] Ebd.; v. Noorden, a. a. O., S. 91f.
[70] Opusculum LV capitulorum adversus Hincmarum Laudunensem 15 (PL 126, 328).

der Zahl 12 enthalten, und in der zweiten Schrift über die Prädestination befindet sich eine Stelle, an der die Bedeutung von 10, 11, 12 eine Rolle spielt[71]. Eine kleine Schrift, in der Hinkmar auf die Frage antwortet, warum er die Synode von Nicäa als mystische Synode bezeichne[72], gehört ins Gebiet der Gematrien, einer Abart der eigentlichen Zahlensymbolik, bei welcher die Buchstaben einzelner Worte in die ihnen entsprechenden Zahlen übertragen und dann gedeutet werden. So wird hier, ausgehend von den griechischen Buchstaben des Wortes Christus, die Siegeszahl Abrahams, die Zahl seiner Knechte, 318, erschlossen und von daher die Teilnahme der 318 Bischöfe an der Synode beleuchtet[73]. Aber auch diese Schrift und die darin vorkommenden Stellen von Zahlensymbolik auch wieder im allgemeinen Sinn ändert an der oben erwähnten seltsamen Tatsache wenig. Eine Erklärung für diese letztere fällt zunächst recht schwer. Der Hinweis, daß die meisten der großen Schriften Hinkmars ausgesprochene Streitschriften sind, für die sich zahlensymbolische Entwicklungen wenig eignen, befriedigt im Hinblick auf Augustinus nicht völlig. Vielleicht darf man auf ein gewisses Schwinden des ganz ursprünglichen Verhältnisses, wie Augustinus es zur Zahlensymbolik hatte, schließen. Dafür spräche auch gerade deren mittelbare Anwendung im Aufbau eines Lehrgedichts, wobei sie dann erst in der beigefügten Erklärung unmittelbar zum Ausdruck kommt. Eine grundlegende Änderung in der Ansicht über das Wesen der Zahlen darf jedoch wohl nicht angenommen werden, dazu sind, wie wir sehen werden, die theologischen Bezüge zu tief. Außerdem kann man gerade darin, daß die Zahlensymbolik zum Aufbau eines dogmatischen Lehrgedichts herangezogen wird, ebenso auch eine bewußt durchgeführte Parallele zur Schöpfung und den Schöpfungsdingen sehen, von denen es heißt: *formas habent, quia numeros habent*[74].

Außer diesem wichtigen Unterschied in der Art der Anwendung ist die Zahlensymbolik Hinkmars im großen ganzen derjenigen von Augustinus so ähnlich, daß wir für einen Vergleich der einzelnen Elemente von Hinkmar ausgehen und Augustinus jeweils heranziehen können.

Es ist nicht Hinkmars Absicht, in der Explanatio sich mit dem Wesen der Zahl auseinanderzusetzen. Lediglich auf die Stelle aus dem Buch der Weisheit Salomos[75] geht er ein: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.* Dieses Zitat findet sich häufig bei Augustinus[76] und bildet bei ihm den Ausgangspunkt

[71] De praedestinatione dissertatio posterior 34 (PL 125, 351f).

[72] Responsio Domini Hincmari ad quorundam quaestiones cur in quodam suae humilitatis scripto posuerit mysticam Nicaenam synodum (PL 125, 1197—1200).

[73] Vgl. Augustinus, Quaestionum in Heptateuchum VII, 38 (PL 34, 804f).

[74] Augustinus, De libero arbitrio II, 16 (PL 32, 1263).

[75] XI, 20. Justinus und Ambrosius bringen bereits dieselbe Auslegung. Sie muß wohl von dort übernommen worden sein.

[76] In Ioannis evangelium tr. I (PL 35, 1386); De Genesi contra Manichaeos I, 15 (PL 34, 185f); De genesi ad Litteram IV, 3 (PL 34, 300); De civitate Dei XII, 18 (PL 41, 368); XI, 30 (PL 41, 344); vgl. XI, 15 (PL 41, 331).

für die grundlegende Erörterung jener drei Begriffe[77]. Hinkmar kommentiert die Stelle kurz: *Quoniam Deus omnia in mensura in qua constat qualitas, in numero quo continetur quantitas, in pondere quo significatur ratio peraequata,... disposuit.*[78] Der Unterschied zu Augustinus springt in die Augen: anstelle der Termini *modus*, *forma* oder *species* und *ordo* sind *qualitas*, *quantitas* und *ratio peraequata* getreten. Der Gedankenkomplex ist übergeführt in den vordergründigeren konkret-greifbaren Bereich. Aus dieser Tatsache ließe sich einerseits zwar, wenn man die Stelle ganz für sich sprechen läßt, eine bedeutende Verflachung und Verengerung gegenüber Augustinus ableiten, andererseits aber könnte man in der besonderen Akzentuierung Hinkmars eine ausdrückliche Ausdehnung der übergeordneten Formulierung Augustins, welche als Voraussetzung dahintersteht, auch auf den Bereich des rein sinnlich Erfaßbaren herauslesen. Die weitere Untersuchung jedoch wird eindeutig ergeben, daß an dieser Stelle nicht die zweite, sondern die erste Folgerung zu ziehen ist.

Verhältnismäßig selten wird in der früh-mittelalterlichen Zahlensymbolik der Begriff der Einheit betont. Als Schlußpunkt einer längeren Entwicklung führt Hinkmar lediglich einmal die Einheit des katholischen Glaubens an[79].

Dagegen finden sich für die Möglichkeiten der Auslegung der Zahl 2 eine ganze Reihe von Beispielen. Die Menschheit ist geteilt in diejenigen, die Christus vorangingen und diejenigen, die auf seine Ankunft folgen. Dabei ist für das richtige Erfassen der Zahl wichtig, daß Hinkmar ausdrücklich anfügt, auch die Gerechten vor Christus seien durch ihn erlöst[80].

Ein anderes Begriffspaar wird gebildet durch die Nebeneinanderstellung der gegenwärtigen und der zukünftigen, ewigen Kirche.

[77] De genesi ad litteram IV, 3 (PL 34, 299).

[78] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 818f). — Es liegt nahe, an dieser Stelle einen Vergleich mit den Kommentaren des Boethius zur aristotelischen Kategorienlehre durchzuführen; In categorias Aristotelis libri quatuor (PL 64, 159). Diese Kommentare hat Hinkmar sicher gekannt, und von daher dürften ganz allgemein die Begriffe *qualitas* und *quantitas* übernommen sein. Eine direkte Abhängigkeit ist jedoch nicht festzustellen, da es sich bei Boethius um ganz andere Zusammenhänge handelt. Wohl sind selbstverständlich *numerus* und *quantitas* immer einander zugeordnet, nie aber läßt sich eine Verbindung von *mensura* und *qualitas*, geschweige denn von *pondus* mit der sonst ungebräuchlichen Formulierung *ratio peraequata* auffinden. Hinkmar verwendet hier den bei Aristoteles und Boethius unabhängigen Begriff der *qualitas* innerhalb des Bereiches der *quantitas*, und nur weil bei Aristoteles die *figura* oder *forma* eines Dinges einen Teil seiner *qualitas* ausmacht, ist die Verbindung *mensura* — *qualitas* überhaupt möglich. Zumindest aber gebraucht Hinkmar hier den Begriff der *qualitas* gegenüber Aristoteles und Boethius sehr einseitig und unvollkommen. — Ganz allgemein zeigt sich auch sonst, daß Boethius einerseits und Augustinus und die Schriftsteller des Frühmittelalters andererseits zwei verschiedene Welten verkörpern. Auch Boethius gibt z. B. sehr ausführliche Erörterungen mathematischer Zusammenhänge und Fragen; De Arithmetica libri duo (PL 63, 1079); De unitate et uno (PL 63, 1075). Dabei aber betrachtet er immer Mathematik als solche und setzt sie in Verbindung zur Philosophie, jede Art von Symbolik dagegen, die bei den anderen bei jeder Gelegenheit durchdringt, fehlt.

[79] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 824f).

[80] Ebd. (818).

Hierbei ist auch die Untergliederung wieder je eine doppelte: Wer im rechten Glauben und guten Werken ausharrt, wird sich ohne Ende der Unvergänglichkeit sowohl der Seele als auch des Leibes erfreuen[81]. An einer anderen Stelle heißt es, 100, die Zahl des ewigen Lebens, würde verdoppelt, weil derjenige, der danach strebe, Gottes- und Nächstenliebe und katholischen Glauben und rechtes Tun haben müsse[82]. Bei der Erklärung des Zahlenzusammenhanges in der Geschichte des Mannes, der 38 Jahre krank war, drücken die bis zu 40 fehlenden 2 das Fehlen der Gottes- und der Nächstenliebe aus, die eben durch die Zahl 2 versinnbildet sind, da in diesen beiden Geboten die Voraussetzung und Zusammenfassung aller anderen enthalten ist. (Mt 22, 40)[83].

Wir sehen, die Auslegung ist nicht an feste Regeln gebunden, je nach dem Sinnzusammenhang werden die Begriffspaare beliebig zusammengestellt. Bei Augustinus finden sich dieselben und ähnliche Bildungen[84], und er gibt das Prinzip dafür an: *Binario ergo isto numero cum aliquid boni significatur, maxime bipartita charitas commendatur*[85]. Die Verwendung der Zahl 2, um zwei aufeinander bezogene Begriffe meist von gleicher Wichtigkeit klarzulegen, ist eine Eigentümlichkeit der christlichen Zahlensymbolik. Im elementaren Zahlensymbolismus dagegen ist die Zahl 2 die Verkörperung des Gegensatzes[86]. Im Abrücken von dieser gegebenen Tradition, durch das auch die ganz natürlichen Gegensätze unbetont bleiben, scheint eine ausdrückliche Wendung gegen jeden Dualismus innerhalb des christlichen Bereiches zu liegen. Augustins Gegnerschaft gegen die Manichäer könnte der Anlaß dazu sein.

Die Zahl 3 ist vor allem das Symbol der Trinität. Gleich zu Beginn der Explanatio erklärt Hinkmar die drei Namen Salomons und sagt, diese drei Namen seien das Sinnbild dafür, daß die heilige Trinität in ihrer Gesamtheit den Tempel des wahren Salomon, den Leib des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, gebildet habe[87]. Auf den Namen der Trinität ist jeder getauft[88], und drei auf Gott bezügliche Gebote bilden die eine Hälfte des Dekalogs, weil Gott die Trinität ist[89]. Deshalb wird auch der Begriff des rechten Glaubens durch die Zahl 3 ausgedrückt.[90].

Diese Formulierungen halten sich ganz im Rahmen der Tradition. Hinkmar beruft sich ausdrücklich auf diese durch die Einschaltung einer hymnischen Zusammenfassung der Bezüge der Dreizahl bei Ambrosius. Unverkennbar ist wieder die besondere Nähe zu Augu-

[81] Ebd. (818).
[82] Ebd. (823).
[83] Ebd. (824).
[84] In Ioannis evangelium tr. XVII (PL 35, 1530f); De genesi ad litteram IV, 2 (PL 34, 298); In Ioannis evangelium tr. XVI (PL 35, 1523).
[85] In Ioannis evangelium tr. XVII (PL 35, 1531); vgl. auch Epistola LV, II (PL 33, 213).
[86] Vgl. hierzu Hopper, a. a. O., S. 4.
[87] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 817).
[88] Ebd. (819).
[89] Ebd. (822).
[90] Ebd. (821).

stinus. Dort ist 3 ganz im selben Sinn die das Göttliche bezeichnende Zahl[91]. Die Teilung der Gebote in 3+7 wird ausdrücklich erwähnt[92]. Die strenge Form des augustinischen Gedankens von den drei Zeitaltern[93] erweitert Hinkmar durch Beifügung des jeweiligen Characteristicums und setzt das 3. Zeitalter in Beziehung zum 3. Schöpfungstag: *Primum quidem saeculi tempus ante legem, patriarcharum exemplis, secundum sub lege, prophetarum scriptis, tertium sub gratia, evangelistarum praeconiis, quasi tertii diei luce mundo refulsit, in quo isdem Dominus et Salvator noster pro redemptione generis humani incarnatus apparuit*[94]. Das 3. Weltzeitalter wird auch noch einmal in anderer Verbindung erwähnt: *Tertio die in evangelica lectione commemorato venit ad nuptias: hoc est tertio mundi tempore per incarnationis mysterium eamdem sanctam sibi Ecclesiam sociavit*[95]. Auf die Bemerkung Augustins, daß die Vollkommenheit der Zahl 3 daherrühre, daß sie „ganz sei, weil sie Anfang, Mitte und Ende habe"[96], geht Hinkmar nicht ein. In enger Anlehnung an das Schriftwort 1 Jo 5, 6—8 ist die Stelle gebildet, an der es heißt: „Drei sind es, die Zeugnis geben vom Geheimnis unserer Erlösung: der Geist der Heiligung, das Blut der Erlösung und das Wasser der Taufe[97]."

Der Symbolcharakter der Zahl 4 ist ursprünglich ganz der Kreatur, soweit sie nicht Geist ist, zugeordnet. Augustinus zieht diese Zahl fast nur heran, um Bezüge aus dem Bereich der Natur zu verdeutlichen. Er spricht im Zusammenhang der Zahlensymbolik von den 4 Winden, den 4 Elementen, den 4 Jahreszeiten, den 4 Zeiten des Tages, den 4 Teilen des Erdkreises und davon, daß die Zahl 4 den Körper kennzeichnet wegen der 4 Naturen, aus welchen er bestehe, dem Trockenen und dem Feuchten, dem Kalten und dem Warmen[98]. 4 ist auch, entsprechend den 4 Tieren bei Daniel, die Zahl der Weltreiche[99]. Demgegenüber zeigt sich bei Hinkmar eine offensichtliche Wendung. Er sieht in der Zahl 4 zunächst immer wieder den Hinweis auf die 4 Bücher des Evangeliums[100]. Auch die 4 Kardinaltugenden werden angeführt[101]. Daneben dann wieder in der augustinischen Weise: Das Evangelium wird in den 4 Weltteilen gepredigt[102/3].

[91] Contra epistolam Manichaei, quem vocant Fundamenti I, 10 (PL 42, 180); Sermo XXXIV, 2 (PL 38, 208); Sermo CCIII, 3 (PL 38, 1036); Sermo CCLII, 10 (PL 38, 1177); Enarratio in ps. XLIX (PL 36, 572); LIX (PL 36, 715); LXXXVI (PL 37, 1104); Epistola LV, 11 (PL 33, 213).

[92] Epistola LV, 11 (PL 33, 213); Sermo XXXIV, 2 (PL 38, 208).

[93] De Trinitate IV, 4 (PL 42, 893); Epistola LV, 3 (PL 33, 207).

[94] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 819).

[95] Ebd. (819).

[96] Augustinus, De musica I, 10 (PL 32, 1095).

[97] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 821).

[98] Epistola LV, 15 (PL 33, 218); Sermo CCIII, 3 (PL 38, 1036); Sermo CCLII, 10 (PL 38, 1177); De doctrina christiana II, 16 (PL 34, 48); De diversis quaestionibus LXXXIII, I, 57 (PL 40, 40); Enarratio in ps. VI (PL 39, 91); LIX (PL 36, 715); LXXXVI (PL 37, 1104).

[99] De civitate Dei XX, 23 (PL 41, 694f).

[100] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 820, 828ff).

[101] Ebd. (830).

Auf diesen Grundlagen beruht eine komplizierte zusammenfassende Formulierung. Hierbei ist 4 die Zahl des Kreuzes Christi, da in den 4 Weltteilen das Maß eben jenes Kreuzes, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe der Gottes- und Nächstenliebe verkündet wird[104]. Gerade durch diese Stelle wird der Übergang sehr deutlich. Die ursprünglich einfache Beziehung der 4 Kreuzbalken zu den 4 Himmelsrichtungen und damit zu den 4 Weltteilen wird durch die Verknüpfung mit der Stelle des Paulusbriefes[105] in den Bereich des Transzendenten gehoben.

Eine etwas geringere Rolle spielt die Zahl 5 in der Zahlensymbolik. Sie wird wohl öfters erwähnt und entweder auf die 5 Sinne oder, wegen der 5 Bücher Moses, auf das Gesetz bezogen[106]. Selten jedoch wird 5 als Glied in den Aufbau einer höheren Zahl hineingenommen. Hinkmar erwähnt nur kurz, daß 5 „vollendet ist in den bekannten 5 Sinnen unseres Körpers und in den 5 Büchern Moses."[107]

6 dagegen ist wiederum eine der grundlegend wichtigen Zahlen mit reichen Bezügen. Hinkmar: Bei den weltlichen Weisen wird 6 vollendet genannt, weil die 3 Teile dieser Zahl die Zahl selbst erfüllen (d. h. die Summe der Divisoren ergibt wieder die Zahl). Die kirchlichen Gelehrten bezeichnen sie als vollkommen, weil Gott am 6. Tag alle seine Werke vollendete und weil es 6 Weltzeitalter gibt, in denen, entsprechend den 6 Tagen, die Menschheit sich bewähren kann[108]. Oder aber, in anderer Zusammenfassung: *Quia sicut creator admirabilis perfectus est in natura sua, ita in senario numero dierum perfecit opera sua, et sexto die creavit hominem perfectum anima et corpore, propter quem creata sunt omnia, et sexta aetate venit conditor hominem reparare quem sexto die creaverat*[109]. All dies ist geschöpft aus der augustinischen Fülle. Augustinus hat eine Vorliebe für die Zahl 6 und spricht immer besonders ausführlich von ihr. Die von Hinkmar gemachte Unterscheidung zwischen weltlichem und geistlichem Bezug ist allerdings nirgends zu finden. Die natürliche Vollendung der Zahl ist unlösbar mit dem Symbolgehalt verknüpft. An vielen Stellen erklärt Augustinus genau diese so seltene Erfüllung der Zahl durch ihre Teile, die bei 6 zum ersten Mal vorkommt[110], und in der Schrift „De genesi ad litteram" läßt er im Anschluß daran auch die Erörterung der sog. unvollkommenen und übervollkommenen Zahlen, d. h. derjenigen

[102] Ebd. (820); vgl. dazu Augustinus, Sermo CCLII. 10 (PL 38, 1177).
[103] Vgl. hierzu auch H. Mitteis, Die deutsche Königswahl (1938), S. 85 (Anm. 300).
[104] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 828).
[105] Eph 3, 18f.
[106] Vgl. Augustinus, Epistola CXL 33 (PL 33, 572); Sermo XXXII 7 (PL 38, 199); Sermo XCIII 2 (PL 38, 574); Sermo CXXX (PL 38, 725); Sermo de quarta feria I (PL 40, 687); In Ioannis evangelium tr. XXIV (PL 35, 1595).
[107] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 822).
[108] Ebd. (828. 825).
[109] Ebd. (825).
[110] De civitate Dei XI, 30 (PL 41, 343f); De Trinitate IV, 4 (PL 42, 892); vgl. auch De genesi ad litteram IV, 7 (PL 34, 304).

bei denen die Summe der Divisoren die Zahl selbst entweder nicht erreicht oder überschreitet, folgen[111]. Von diesen rein rechnerischen Darlegungen aus ist jedoch bei Augustinus immer ein nahtloser Übergang zum Symbolcharakter der Zahl gegeben; z. B.:

... unum autem et duo et tria consummant eundem senarium. Cuius perfectionem nobis sancta scriptura commendat, in eo maxime quod Deus sex diebus perfecit opera sua, et sexto die factus est homo ad imaginem Dei. Et sexta aetate generis humani, Filius Dei venit et factus est filius hominis, ut nos reformaret ad imaginem Dei[112].

An einer anderen Stelle werden die gerade entwickelten mathematischen Einzelheiten sofort mit tieferem Sinn erfüllt:

Perfecto ergo numero dierum, hoc est senario, perfecit Deus opera sua quae fecit... Magis autem in istum numerum intentus fio, cum considero etiam ordinem operum ipsorum. Sicut enim idem numerus gradatim partibus suis in trigonum surgit, nam ita sequuntur unum, duo, tria, ut nullus alius interponi possit, quae singulae senarii partes sunt quibus constat: unum, sexta; duo, tertia; tria, dimidia: Ita uno die facta est lux, duobus autem sequentibus fabrica mundi huius, uno superior pars, id est firmamentum, altero inferior, id est mare et terra... Reliquis ergo tribus diebus ea creata sunt, quae intra mundum, id est intra istam universitatem visibilem ex elementis omnibus factam...[113].

Demgegenüber wird die Teilung der Bereiche bei Hinkmar besonders offensichtlich. Eines besonderen Hinweises bedarf auch die Tatsache, daß Hinkmar einmal sagen kann: *... perfectus dicitur numerus, quia sexto die perfecit Deus omnia opera sua*[114]. Bei Augustinus ist der Kausalbezug immer umgekehrt:

Perfectio autem in senario numero comprehenditur. Propterea sex diebus Deus mundum perfecit[115]. *Haec autem propter senarii numeri perfectionem eodem die sexiens repetito, sex diebus perfecta narrantur, non quia Deo necessaria fuerit mora temporum, quasi qui non potuerit creare omnia simul, quae deinceps congruis motibus peragerent tempora, sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio*[116]. *Perfecto ergo numero dierum, hoc est senario, perfecit Deus opera sua quae fecit*[117].

Wieder mehr in der Richtung dieser Aussagen Augustins scheint die andere Stelle bei Hinkmar zu liegen: *... in se continet senarium perfectionem operum demonstrantem: quia sicut creator admirabilis perfectus est in natura sua, ita senario numero dierum perfecit opera sua...*[118].

Die vielfältig akzentuierten Äußerungen Augustins über die Zahl 7 weisen alle auf deren Grundcharakter hin. Auch 7 gilt als vollkommene Zahl, aber in einem höheren Sinn als 6. 6 ist gewissermaßen die natürliche Vollendung des Kreatürlichen; aber wie zur Schöpfungstat Gottes der 7. Tag der Ruhe gehört, so ist erst im 7. Zeitalter das durch die Erlösung ermöglichte Heil des Einzelnen wirklich gesichert und erfüllt, die Ruhe des ewigen Sabbats ange-

[111] De genesi ad litteram IV, 2 (PL 34, 296f); vgl. auch De civitate Dei XI, 30 (PL 41, 344).
[112] De Trinitate IV, 4 (PL 42, 892); vgl. dazu inhaltlich: Contra Faustum Manichaeum XII, 8 (PL 46, 257f); In Ioannis evangelium tr. IX (PL 35, 1461).
[113] De genesi ad litteram IV, 2 (PL 34, 298).
[114] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 828).
[115] Augustinus, In Ioannis evangelium tr. XXV (PL 35, 1599).
[116] De civitate Dei XI, 30 (PL 41, 343).
[117] De genesi ad litteram IV, 2 (PL 34, 298).
[118] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 825).

brochen[119]. Deshalb wird durch die Zahl 7 die gesamte erlöste ihrem Schöpfer zugewandte Kreatur bezeichnet[120]. 7 kann auch die Bedeutung der Zahl des Weltendes haben[121]. Vor allem aber ist 7 das Symbol des Heiligen Geistes[122] und auch der Kirche[123] durch das die Vollendung ihrer Gesamtheit ausgedrückt wird. Darum schrieb auch Johannes an die 7 Kirchen, und in den Sprüchen Salomons wurde vorausdeutend von den 7 Säulen des Tempels der Weisheit gesprochen[124]. Auch von der Zahl selbst aus erläutert Augustinus ihre Bedeutung als Sinnbild des Universums oder eines Ganzen. 7 setzt sich zusammen aus 3 und 4, der ersten ungeraden und der ersten geraden Zahl. In 7 ist somit das Gesamte gegeben[125]. Dafür findet sich eine praktische Anwendung im Einzelnen: ...*septenarius autem numerus creaturam indicat propter vitam et corpus. Nam in illa tria sunt, unde etiam toto corde, tota anima, tota mente diligendus est Deus* (Mt 12, 37), *in corpore autem quatuor manifestissima apparent, quibus constat, elementa*[126]. Drei der 10 Gebote beziehen sich auf Gott, die übrigen sieben auf den Menschen, die Kreatur[127].

Mit diesem letzteren Punkt setzt Hinkmar bei seiner Erörterung der Zahl 7 ein. Der Sinn der Zahl ist durchgehend wiederum genau derselbe wie bei Augustinus. Aber die Argumente werden gehäuft und während bei den zerstreuten Augustinusstellen die Parallelen sofort klarliegen, scheinen hier die nebeneinandergestellten Beispiele etwas auseinanderzufallen. Die Stelle spricht am besten für sich selbst:

Septem vero praecepta altera tabula dedit. Habet praeterea septenarius numerus in scriptura sacra multipliciter ostensam perfectionem suam: videlicet quia eo dierum numero, testante scriptura, perfecto coelo et omni ornatu eorum, requievit Deus ab operibus suis, sed et per legem sabbatum in requiem datum est. Et in capite nostro mediatore scilicet Dei et hominum, ...propheta septiformem Sancti Spiritus gratiam enumeravit. Septem quoque oculos, et septem candelabra, et septem sigilla et septem tonitrua, pro perfectione scriptura sacra enumerat, et per septem dies omne saeculum volvitur[128].

---

[119] Vgl. Augustinus, De civitate Dei XXII, 30 (PL 41, 804); Epistola LV 8 (PL 33, 212).

[120] Augustinus, Epistola LV, 15 (PL 33, 218); Sermo CCLII, 10 (PL 38, 1177) Contra epistolam Manichaei quem vocant Fundamenti I, 10 (PL 42, 180).

[121] In Ioannis evangelium tr. CXXII (PL 35, 1961); Sermo LXXXIII, (PL 38, 517); De consensu evangelistarum II, 4 (PL 34, 1077).

[122] Sermo CCXLIX (PL 38, 1162f); Sermo CCLXX (PL 38, 1242); Enarratio in ps. CL (PL 37, 1960f); Epistolae ad Galatas expos. (PL 35, 1213); In Ioannis evangelium tr. CXXII (PL 35, 1963).

[123] Epistola LV, 5 (PL 33, 209).

[124] De civitate Dei XVII 4 (PL 41, 529); Epistolae ad Galatas expos. (PL 35 1213).

[125] De civitate Dei XI 31 (PL 41, 344f); Quaestionum in Heptateuchum V quaest. XLII (PL 34, 765); vgl. auch Enarratio in ps. LXXIX (PL 36, 1018

[126] De doctrina christiana II, 16 (PL 34, 48); Enarratio in ps. VI (PL 36, 91 De diversis quaestionibus LXXXI (PL 40, 96); Quaestionum Evangeliorum II 6 (PL 35, 1336); Sermo LI, 23 (PL 38, 353).

[127] Augustinus, Epistola LV, 11 (PL 33, 213); Sermo XXXIV 2 (PL 38 208).

[128] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 822).

Einen merkwürdig untergeordneten Platz nimmt bei Hinkmar das 7. Weltzeitalter ein. Es ist die Zeit der Ruhe für die nach der Mühe der 6 Tage vom Körper getrennte Seele, bis diese im 8. Zeitalter mit dem unzerstörbaren Körper die Fülle der ewigen Seligkeit erlangt[129]. Schon rein von der Zahlensymbolik her ist hier ein sehr großer Unterschied zu Augustinus, der am Ende des XXII. Buches von „De civitate Dei" so unvergleichlich über diese Dinge spricht. Dort ist das 7. Weltzeitalter nicht nur eigentlich eine letzte Vorbereitung der vollendeten Seligkeit (bei dieser Darlegung wird im Grunde der Symbolgehalt der Zahl 7 verletzt), sondern deren voller Anbruch. Dieser Sabbat hat als Ende keinen Abend, sondern den ewigen achten Tag des Herrn[130]. Hinter der Verschiebung des Zahlensinnes gerade an dieser Stelle steht bei Hinkmar eine eigenartige theologische (altkirchlich-ostkirchliche) Ansicht. Nach dieser Meinung gelangt nur eine ganz kleine Schar besonders ausgezeichneter Gerechter unmittelbar nach dem Tod zur Anschauung Gottes. Die weitaus größere Anzahl der Gerechten verharrt nach dem Tod in seliger, paradiesischer Ruhe. Sie warten in großer Freude auf den Tag des Jüngsten Gerichts, an welchem sie die Körper zurück erhalten und nunmehr zur Anschauung Gottes gelangen können[131]. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Unterbewertung des 7. Zeitalters bei Hinkmar verständlich.

Die Zahl 8 als Sinnbild der Unsterblichkeit taucht in der Zahlensymbolik häufig in diesem Zusammenhang auf[132]. In der Verbindung damit wird die Auferstehung Christi am ersten Tag nach dem Sabbat, am achten Tag also, gesehen, und als Hinweis auf das 8. Zeitalter gedeutet[133]. Mit der Auferstehung wiederum setzt Augustinus die Beschneidung am achten Tag in Beziehung: ...*ut tertio die resurgens, quem dominicum dicimus, qui post sabbatum numeratur octavus, etiam circumcisionem octavi diei ad se prophetandum pertinere declararet. Quid enim significat circumcisio carnis? Quid, nisi exspoliationem mortalitatis, quam de carnali generatione portamus.*[134/5]

Hinkmar seinerseits überträgt die Zahlenbedeutung der Beschneidung auf die Taufe, deren Vorbild die erstere ja ist, greift von hier aus folgendermaßen weiter und faßt zusammen: *Quae et ipsa quotidiana nostra circumcisio, id est continua cordis mundatio,*

[129] Ebd. (825).
[130] De civitate Dei XXII, 30 (PL 41, 804).
[131] Hincmar, De cavendis vitiis 7 (PL 125, 911).
[132] Vgl. auch Augustinus, Epistola LV, 8 (PL 33, 212); De sermone Domini in Monte I, 4 (PL 34, 1235).
[133] Augustinus, Epistola LV, 13 (PL 33, 215); Contra Faustum Manichaeum XII, 15 (PL 42, 263); Hincmar, Explanatio (PL 125, 826, 829); Responsio Hincmari (PL 125, 1197f).
[134] Contra Faustum Manichaeum XVI, 29 (PL 42, 335); vgl. auch De sermone Domini in monte I, 4 (PL 34, 1235).
[135] Vgl. hierzu auch F. J. Dölger, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses: Antike und Christentum IV (1934), S. 165—182; J. Daniélou, Bible et Liturgie. La Théologie biblique des Sacraments et des Fêtes d'après les Pères de l'Eglise (Lex orandi 11; 1951), S. 255—387.

semper octavae diei sacramentum celebrare non desistit, quia nos in exemplum Dominicae resurrectionis, quae octava die, id est post septimam sabbati facta est, sanctificare consuevit, ut quomodo resurrexit Christus a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus[136].

Sehr selten kommt die Zahl 9 in der frühmittelalterlichen Zahlensymbolik vor. Bei Hinkmar wird sie nicht erwähnt.

Die Zahl 10 wiederum kann vielerlei Bedeutung haben. Es ist die Zahl des Gesetzes[137], die Zahl, in der 3, das Symbol des Schöpfers, mit 7, der Zahl des erschaffenen Universums, vereinigt ist, und so die Vollkommenheit, das Wissen ausdrückt[138]. 10 ist die Fülle der Weisheit, weil die Weisheit dort vollkommen ist, wo die Kreatur dem Creator untergeordnet, der Begründer vom Gegründeten unterschieden wird, wie dies durch das Zusammengesetztsein der Zahl 10 zum Ausdruck kommt[139]. Zum selben Ergebnis gelangt Augustinus von der Tatsache aus, daß die Summe der ersten vier Zahlen 10 ergibt. Zur Erklärung zieht er den ersten Korintherbrief heran: *‚Omnia vestra, vos autem Christi, Christus autem Dei'* (1 Kor 3, 22f). *Si a capite numerentur, inveniuntur unum, duo, tria, quatuor. Item ‚Caput mulieris vir, caput viri Christus, caput autem Christi Deus'* (1 Kor 11, 3). *Si eodem modo numerentur, inveniuntur similiter unum, duo, tria et quatuor. Porro unum et duo et tria et quatuor simul ducta fiunt decem. Quapropter disciplinam, quae insinuat conditorem Deum et conditam creaturam, recte significat denarius numerus*[140]. Am selben Ort etwas später wird auch gesagt, daß durch die Zahl 10 das bezeichnet wird, was nach der Auferstehung des Leibes als Künftiges und Ewiges erhofft wird, vor allem deshalb, weil im Evangelium[141] die Arbeiter im Weinberg einen Denar als Lohn erhalten[142].

Bevor Hinkmar die verschiedenen Symbolgehalte der Zahl 10 erklärt, beruft er sich ausdrücklich auf die Äußerungen der *doctores catholici* hierüber, aus denen er einiges zusammenstellen möchte. Mosaikartig setzt er dann die Quintessenzen der jeweiligen augustinischen Entwicklungen zusammen, erweitert stellenweise oder fügt auch eine andere Erklärung bei. Ausgehend davon, daß die Zahl im Dekalog geheiligt ist, spricht er über die Zusammensetzung aus 3+7, und schiebt die Möglichkeit der Entstehung

[136] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 826).

[137] Augustinus, In Ioannis evangelium tr. CXXII (PL 35, 1963); Sermo CCV (PL 38, 1039); Sermo CCXLIX (PL 38, 1162); Sermo CCLXIII (PL 38, 1211); Sermo CCXLIX (PL 38, 1242).

[138] Augustinus, Contra epistolam Manichaei, quem vocant Fundamenti 1. 10 (PL 42, 180); De doctrina christiana II, 16 (PL 34, 48); vgl. auch Sermo CCLXV (PL 38, 1216).

[139] Augustinus, Sermo CCLII, 10 (PL 38, 1177f); De diversis quaestionibus LXXXI (PL 40, 96); Quaestionum evangeliorum II, 6 (PL 35, 1336).

[140] De diversis quaestionibus I, 57 (PL 40, 39).

[141] Mt 20, 2.

[142] Vgl. Augustinus, In Ioannis evangelium tr. XVII (PL 35, 1529); Enarratio in psalmum CL (PL 37, 1961); Sermo CXXV (PL 38, 696); Sermo CCX (PL 38, 1054).

durch Verdoppelung der Zahl 5 ein, die ja ihrerseits bereits auf das Gesetz hinweist. Daß die Zahl 10 aus den Zahlen 1 bis 4 gebildet wird, begründet er: *quia legis decalogus per quatuor libros sancti evangelii adimpletur.* Den Abschluß bildet der wörtlich aus dem anderen Zusammenhang bei Augustinus übernommene Satz: *et fortasse propterea qui conducuntur ad vineam accipiunt nomine mercedis denarium*[143].

Immer auf dieselbe Art wird die Zahl 11 erklärt. Sie gilt als das Sinnbild der Sünde, weil sie 10, die Zahl des Gesetzes, überschreitet[144]. Bei Hinkmar wird 11 nicht in der Explanatio, wohl aber in der zweiten Schrift über die Prädestination im selben Sinn erwähnt. Dort wird von den 11 Regionen des Erdkreises gesprochen, die vor der Verkündigung des Evangeliums in Finsternis und Todesschatten saßen. 11 Regionen sind es, weil diese Zahl über 10 hinausgeht, aber 12 nicht erreicht[145].

Schon besonders bei den Zahlen 7 und 10 ist das Bestreben aufgefallen, die Zahl von ihren Teilen her zu erklären. Noch stärker wird dies bei den höheren Zahlen, da ja eigentlich in den Zahlen bis 10 alle anderen enthalten sind.

In numerando enim progredimur ab uno usque ad decem, atque inde ad unum revertimur: ac si denariam complicationem persequi velis, ut hoc modo progrediaris, decem, viginti, triginta, quadraginta; usque ad centum est progressio: Si centenariam, centum, ducenta, trecenta, quadringenta; in mille est articulus a quo redeatur. Quid iam opus est ultra quaerere? Vides certe quos articulos dicam, quorum prima regula denario numero praescribitur. Nam ut decem decies habent unum, ita centum decies habent eosdem decem, et mille decies habent centum. Et ita deinceps quousque libitum est progredi, ibit in huiuscemodi quasi articulis, quod in denario numero praefinitum est[146].

Die Zahl 12 steht in der Bedeutung nahe bei 7. Auch 12 ist der Ausdruck für das Universum oder etwas Vollkommenes, da diese Zahl durch Multiplikation der in 7 addierten beiden Teile entsteht[147]. 12 ist die Zahl der Patriarchen und Apostel, weil durch diese die 4 Teile der Erde zum Glauben an die Trinität berufen werden[148], und Augustinus meint einmal: *quia ut diem se esse ostenderet, duodecim discipulos elegit (Christus)*[149]. Mit Ausnahme der letzten Parallele zeigt Hinkmar ähnliche Gedanken. 12 ist ihm die Zahl der Kirche

[143] Augustinus, De diversis quaestionibus I, 57 (PL 40, 39). — Das Ganze: Hinkmar, Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 822); vgl. auch Responsio Hincmari (PL 125, 1198).

[144] De civitate Dei XV, 20 (PL 41, 465); Sermo LXXXIII, 6 (PL 38, 517); Quaestionum in Heptateuchum II, 108 (PL 34, 635); De consensu evangelistarum II, 4 (PL 34, 1077); Sermo LI, 23 (PL 38, 353); Quaestionum Evangeliorum II, 6 (PL 35, 1336). — An den fünf letztgenannten Stellen bildet 11 immer einen Teil im Aufbau der Zahl 77; 77 bedeutet die völlige Vergebung der Sünden, und um zu dieser Zahl zu gelangen, wird 11, die Zahl der Sünde, mit 7, der Zahl des Weltendes, des Heiligen Geistes oder auch des Menschen, multipliziert.

[145] De praedestinatione diss. posterior 34 (PL 125, 351f).

[146] Augustinus, De musica I, 10 (PL 32, 1094f).

[147] De civitate Dei XV, 20 (PL 41, 465); XX, 5 (PL 41, 663).

[148] Sermo CCIII, 3 (PL 38, 1036); Enarratio in ps. XLIX (PL 36, 572); LIX (PL 36, 715); LXXXVI (PL 37, 1104); De civitate Dei XV, 20 (PL 41, 465). In Ioannis evangelium tr. XXVIII (PL 35, 1620).

[149] In Ioannis evangelium tr. XLIX (PL 35, 1750).

und der Apostel: *Propterea quippe duodenario numero saepius Ecclesia figuratur, quia per orbem quadratum in fide consistit sanctae Trinitatis. . . . Denique et apostoli, eamdem mundo fidem praedicaturi, duodecim sunt electi, numero scilicet mysterium operis sui figurantes. Missi sunt enim per quadratum mundum, praedicare fidem sanctae Trinitatis. . .*[150]. Diese Stelle befindet sich im Werk der 55 Kapitel, in der Explanatio sagt Hinkmar dasselbe, aber weniger klar: *Duodenus quippe . . . apostolorum numerus, praedicatorum videlicet omnium chorus, ter quaternos sive quater ternos continere dignoscitur, quia fidem sanctae Trinitatis, et quatuor sancti evangelii libros, ab orthodoxis doctoribus ante finem mundi oportet per quatuor partes orbis . . . praedicari*[151]. Hierbei ist bemerkenswert, daß Hinkmar einen doppelten Bezug für die Zahl 4 anführt. Es ist dies wieder eine Stelle, an der ein Unterschied zu Augustinus offensichtlich ist. Augustinus kommt es immer darauf an, den hinter der Zahl verborgenen Sinnzusammenhang möglichst eindeutig zum Ausdruck zu bringen und durch die Zahl zu erklären. Für Hinkmar ist eben durch die augustinische Tradition die Zahl als Symbol zur vorgegebenen Selbstverständlichkeit geworden, deshalb sind seine eigenen Bezüge flacher, und es kann vorkommen, daß sie, wie beim obigen Beispiel, durch einen zuviel herangezogenen Einzelbezug dann im Gesamtaufbau nicht mehr stimmen. Die Argumentation ist äußerlicher geworden, das beweist auch das Faktum, daß der „Glaube an die heilige Trinität" mit den „vier Büchern des Evangeliums" als solchen zusammengenommen werden kann.

Noch besser läßt sich das dort verfolgen, wo Hinkmar erklärt, warum die Präfatio seines Gedichtes aus 24 Versen besteht. Hierbei gibt die Zahl einen ganz lockeren Rahmen ab zur Verknüpfung der für das christliche Leben wichtigsten Dinge: rechter Glaube, gute Werke, Verdienst des Lebens und Gelehrsamkeit des Wissens, voll der Gottes- und Nächstenliebe etc. Daran schließt sich eine Erörterung über Gnade und freien Willen. Dann kommt Hinkmar auf die Bildung der Zahl selbst zu sprechen, erklärt sie aus der Verdoppelung der Zehnzahl, weil man in der Welt gut leben müsse, um dann in Ewigkeit mit Christus herrschen zu können. Dazu kommt die Verdoppelung der Zahl 2, die ja das Sinnbild der Liebe ist, weil Liebe und Wissen zusammenwirken müssen[152]. Diese Übersicht über die Stelle gibt nur ein Gerippe. In Wirklichkeit sind die einzelnen Motive weiter ausgeführt, noch andere herangezogen und eins ins andere verschlungen. Eine echte innere Verbindung zwischen Inhalt und Zahl läßt sich hier nicht auffinden.

Der Unterschied zu Augustinus wird besonders augenfällig, wenn man zum Vergleich etwa dessen Kommentar zum 6. Kapitel des Johannesevangeliums heranzieht.

Dort erklärt Augustinus, welches der tiefere Sinn davon ist, daß es heißt: „Als sie 25 oder 30 Stadien gerudert waren, da kam Jesus zu ihnen". 25 entsteht

[150] Opusculum LV capitulorum 15 (PL 125, 328).
[151] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 820).
[152] Ebd. (828f).

durch Multiplikation der Zahl 5, die sich auf das Gesetz bezieht, mit sich selbst. Also versinnbildet 25 das Gesetz. Da aber das Gesetz vor dem Evangelium war, fehlt ihm die Vollendung. Die Vollendung aber wird durch die Zahl 6 ausgedrückt, und 5 multipliziert mit 6, damit das Gesetz durch das Evangelium erfüllt werde, ergibt 30. Zu denen also, die das Gesetz erfüllen, kommt Jesus[153]. Es ist dies eine ganz klare, folgerichtige, knappe Entwicklung. Durch die Entfaltung des Symbolgehaltes der Zahlen wird ein vertiefter Sinn der Schriftstelle aufgezeigt.

Von der in diesem Zusammenhang angewandten Deutung der Zahl 30 weicht Hinkmar ab. Bei ihm ist 30 vor allem die Zahl der Taufe: *In quo tricesimo numero decalogi denarius triplicatur, quia perfectio fidei atque bonorum operum baptismatis sanctificatione perficitur*[154]. „In seinem 30. Lebensjahr ließ Christus sich taufen. Weil gewissermaßen nach dieser Taufe das alte Gesetz gelöst werden sollte, verharrte er bis zu diesem Alter, das alle Sünde in sich schließen kann, in der Beobachtung des Gesetzes. Es sollte niemand sagen können, er habe das Gesetz gelöst, weil er es nicht erfüllen konnte[155]." Darauf folgt eine Darlegung, welchem Lebensalter welche Sünde entspricht. Beim 30. Lebensjahr sind alle Möglichkeiten beisammen, und so kam Christus im 30. Jahr, gleichsam alle Gebote des Gesetzes aufs Höchste erfüllend, zur Taufe.

Auch in den Worten Christi liegt der Hinweis auf die Zahl 30: *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* (3), *docentes eos servare omnia quaecunque mandavi vobis* (10). Mt 28, 19f)[156].

Weiterhin dann gibt Hinkmar ein sehr schönes Beispiel dafür, wie in der Zahlensymbolik des Mittelalters gerechnet werden kann. In dem mystischen Sinn der Zahlen ist enthalten, daß durch die Taufe auch die Sünden der ganzen Kirche wiedergutgemacht werden: *quia videlicet triginta aequalibus suis partibus computata pariunt amplius duodecimum, qui est patriarcharum et apostolorum numerus, et fiunt quadraginta duo*, die Zahl, durch die mystisch die Vollendung der gesamten Kirche anerkannt wird. 30 wird also hier in seiner Eigenschaft als übervollkommene Zahl gesehen, die Addition der Divisoren ergibt 42, und so kann gesagt werden, die Zahl 30 bringt die Zahl 12 hervor. Hinkmar rechnet die Teilung der Zahl 30 im einzelnen ganz ausführlich durch, und an dieser Stelle verdunkelt ein Fehler in unserem Druck zunächst einmal den Sinn. Es heißt dort *duodecimam tria* anstatt *decimam tria*. Hinkmar selbst gibt das Prinzip seiner Rechnungsweise zu genau an, als daß dieser Fehler auf ihn zurückgehen könnte. Am Ergebnis als solchem ändert der Fehler jedoch nichts, denn, durch Ziffern wiedergegeben, sieht die fehlerhafte Argumentation folgendermaßen aus:[157]

30 . 1
15 . 2
(10) 12 . 3
6 . 5
5 . 6
3 . 10
2 . 15
42

Diese ganze Entwicklung ist eine Parallelbildung zur Erklärung der Zahl 50 von der Zahl 40 her bei Augustinus. Man kann die Ähnlichkeit des Ausdrucks feststellen: *Quadragenarius autem numerus, partibus suis ... computatis, usque ad quinquagenarium numerum pervenit ... sicut quadragenarius numerus aequalibus suis partibus in summam redactis denarium numerum parit, quoniam ad quinquagenarium ... pervenit*[158].

[153] In Ioannis evangelium tr. XXV (PL 35, 1599).
[154] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 827).
[155] Ebd. (819).
[156] Ebd. (820).
[157] Ebd. (819f).
[158] De diversis quaestionibus I, 57 (PL 40, 40); vgl. auch Epistola LV, 15 (PL 33, 218).

Die Zahlen 40 und 50 werden von Augustinus sehr häufig in ihrer Bedeutung interpretiert, aber immer liegt der Sinn in derselben Richtung. 40 ist die Zahl des Fastens. Moses, durch den das Gesetz, Elias, durch den die Propheten, und Christus, durch den das Evangelium verkörpert wird, erfüllen sie. Durch 40 wird das mühselige irdische Leben versinnbildet. Deshalb wurden auch die Israeliten 40 Jahre durch die Wüste geführt, bevor sie das Gelobte Land erreichten, und deshalb blieb Christus nach der Auferstehung noch 40 Tage bei den Jüngern auf der Erde und lehrte sie, wie sie in dieser Weltzeit handeln müßten. Danach fuhr er auf in den Himmel, und nach weiteren 10 Tagen, am 50. Tag also, sandte er den Heiligen Geist in der Erfüllung der Pfingsttage. Wer also in dieser Weltzeit nach den Vorschriften Gottes wandelt, erhält als Lohn den Denar des Evangeliums. Durch diesen Denar wird 40 zu 50, der Zahl, die auf die künftige ewige Kirche hinweist. Und: In Mühsal feiern wir die 40 Tage des Fastens vor Ostern, mit Freude aber, gleichsam nach erhaltenem Lohn, die 50 Tage nach Ostern.[159]

Von ihrer Entstehung durch die Verbindung kleinerer Zahlen her werden 40 und 50 folgendermaßen erklärt: Die Zahl 40 bedeutet die Durchführung des irdischen Wirkens; 10 . 4 = 40, weil das Gesetz in 10 Geboten gegeben ist und diese durch die 4 Weltteile verbreitet werden, oder weil durch die 4 Bücher des Evangeliums das Gesetz erfüllt wird[160]. Oder aber, in anders akzentuierter Begründung: Die Zahl 10, die die Vollendung unserer Seligkeit bezeichnet, da in ihr durch die Teilung in 3+7 die rechte Unterordnung des Geschöpfs unter den Schöpfer ausgedrückt ist, wird durch die gesamte Welt verbreitet. Die Zahl der Welt nun ist, 4 und 4 . 10 = 40[161]. Die Zahl 40 weist auch im besonderen darauf hin, daß Christus um unseres Heiles willen Fleisch annahm und sichtbar als Mittler zwischen Creator und Kreatur unter den Menschen erschien. *Unum enim et duo et tria et quatuor* (= 10) *quae significant creatorem et creaturam, quater ducta, id est per corpus temporaliter demonstrata, fiunt quadraginta*[162]. Aus der Zahl 40 geht, wie schon oben in anderem Zusammenhang erwähnt, die Zahl 50 hervor. Durch das irdische Wirken wird der Lohn des Denares erworben, durch den, von der Zahl des Erdenlebens aus, die Zahl des ewigen Lebens erreicht wird.

Hinkmar betont hauptsächlich die Zusammensetzung der Zahl 40 aus 4 . 10, da das Gesetz des Dekalogs durch die 4 Bücher des Evan-

[159] Zu diesem Gedankenkomplex: Augustinus, In Ioannis evangelium tr. XVII (PL 35, 1529f); Sermo CCLII, 10, 11 (PL 38, 1177ff); De doctrina christiana II, 16 (PL 34, 48); Epistola LV, 15 (PL 33, 217f); De diversis quaestionibus I, 57 (PL 40, 39ff); De civitate Dei XVIII, 44 (PL 41, 605); Sermo CXXV (PL 38, 696); Sermo CCXLIII (PL 38, 1147); Enarratio in psalmum XCIV (PL 37, 1126); CL (PL 37, 1961); Quaestionum in Heptateuchum I, 169 (PL 34, 594); Epistola LV, 16 (PL 33, 218).

[160] In Ioannis evangelium tr. XVII (PL 35, 1529f); Sermo CCX, 6 (PL 38, 1054); Sermo CCLXIII (PL 38, 1211).

[161] Epistola LV, 15 (PL 33, 218); De diversis quaestionibus LXXXI (PL 40, 96); Sermo CCLXIV (PL 38, 1216f).

[162] Augustinus, De diversis quaestionibus I, 57 (PL 40, 40).

geliums erfüllt werde[163]. Ferner ist auch für ihn, unter Hinweis auf die 40 Wüstenjahre der Juden, 40 die Zahl des Fastens, der Enthaltsamkeit im weitesten Sinne und damit die Zahl der Erdenzeit. Um der Überheblichkeit, des Ungehorsams, der Anhänglichkeit an das Irdische, des Kostens der verbotenen Speise willen verloren wir das Paradies und gelangten ins Tränental. Durch Zerknirschung, Gehorsam, Verachtung des Irdischen und Unterdrückung der fleischlichen Gelüste (dies alles versinnbildet in 40) können wir wieder zur ewigen Seligkeit gelangen. In diesem Gedankengang liegt sinngemäß die augustinische Entwicklung der Zahl 40 zu 50 enthalten, aber ausdrücklich ausgesprochen wird sie so bei Hinkmar nicht. (Lediglich in anderem Zusammenhang bezeichnet er 50 ebenfalls als die Zahl des Jubeljahres, der Vergebung der Sünden, der Rückkehr zum Erbe des ewigen Vaterlandes der ewigen Ruhe).[164] Er weist weiterhin auf das verschiedentliche Vorkommen von 40 im Alten Testament hin und erläutert dann das jeweils 40-tägige Fasten bei Moses, Elias und Christus. Schließlich verbindet er die beiden verschiedenen Ableitungen der Zahl: *Cur ergo in abstinentia quadragenarius numerus custoditur, nisi quia virtus decalogi per libros quatuor sancti evangelii custoditur* ?[165]

46 ist die Zahl der Jahre, in denen am Tempel zu Jerusalem gebaut worden war. Jo 2, 20 halten dies die Juden Christus entgegen, als er vom Tempel seines Leibes gesagt hatte: „Reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten." Hier nun stellt Hinkmar eine Verbindung her zwischen dem Tempelbau und der Entstehung des Körpers Christi:

Hic etenim annorum numerus perfectionem Dominici corporis... aptissime congruit. Tradunt enim naturalium rerum scriptores, formam corporis humani tot dierum spatio perfici: quia videlicet primis sex a conceptione diebus lactis habeat similitudinem, sequentibus novem convertatur in sanguinem, deinde duodecim solidetur, reliquis decem et octo firmetur usque ad perfecta liniamenta omnium membrorum. Et hinc iam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augmentatur. Sex autem et novem et duodecim et decem et octo quadraginta quinque faciunt: quibus si unum adiecerimus, id est ipsum diem quo discretum per membra corpus crementum sumere incipit, tot nimirum dies in aedificatione corporis Domini, quot in fabrica templi annos invenimus[166].

Es ist dies eine der Stellen, bei denen sich genau verfolgten läßt, wie sie in der Tradition der Zahlensymbolik immer weitergegeben werden. Wörtlich genau findet sich die Stelle bereits bei Alkuin[167] und Beda[168]. Letzterer wohl dürfte diese Formulierung geprägt haben, die ihrerseits wiederum stark von Augustinus abhängig ist. Vom Hinweis auf die naturwissenschaftlichen Schriftsteller an stammen die dann folgenden Sätze wörtlich aus Augustinus[169]. Augustinus zieht genau dieselbe Parallele, nur rechnet er anschlies-

[163] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 824, 829).
[164] Ebd. (825).
[165] Ebd. (830).
[166] Ebd. (832).
[167] Commentaria in S. Joannis Evangelium II, 4 (PL 100, 776f).
[168] Homiliae genuinae I, 22 (PL 94, 118f).
[169] Augustinus, De diversis quaestionibus I, 56 (PL 40, 39).

send, indem er 46 mit 6 multipliziert, noch in 9 Monate und 6 Tage um, *qui computantur ab octavo calendas aprilis, quo die conceptus Dominus creditur, quia eodem die etiam passus est, usque ad octavum calendas januarias, quo die natus est. Non ergo absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus eius significabat: ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis Dominici perfectione*[170]. Beda entnahm hier also nur das unmittelbar für den Zusammenhang Wichtige, dagegen erweitert er dort, wo es ihm für das genaue Verständnis nötig erscheint, denn die konkrete Begründung der zugezählten 1 fehlt bei Augustinus. Dort heißt es nur: *addito uno, quod significat summam*. In dieser veränderten Form nun vererbt sich die im Grund augustinische Stelle immer weiter. Es ist beinahe anzunehmen, daß Hinkmar sie direkt von Beda und nicht erst über Alkuin übernommen hat, denn bei einer späteren Gelegenheit wird sich zeigen, daß Hinkmar auch sonst nachweisbar auf Beda zurückgreift.

10 gilt als die Zahl, die etwas Vollkommenes bezeichnet. Dadurch, daß eine andere Zahl mit 10 multipliziert wird, wird diese andere Zahl auf eine höhere Stufe gehoben[171]. In der Quadrat- und der Kubikzahl von 10 jedoch steigert sich der Grad der Vollendung in den jeweiligen durch die Zahl verkörperten Bezügen bis an die äußerste Grenze. Augustinus sagt:

Millenarius quippe numerus denarii numeri quadratum solidum reddit. Decem quippe deciens ducta fiunt centum, quae iam figura quadrata sed plana est; ut autem in altitudinem surgat et solida fiat, rursus centum deciens multiplicantur, et mille sunt. Porro si centum ipsa pro universitate aliquando ponuntur, ...quanto magis mille pro universitate ponuntur, ubi est soliditas ipsius denariae quadraturae?[172]

Auch Hinkmar weist auf die Entstehung von 100 durch Multiplikation der Zahl 10 mit sich selbst hin. Durch 100 wird immer hohe Vollendung ausgedrückt[173], 100 ist die Zahl des ewigen Lebens, wie es sich schon aus dem Wort Christi Mt 19, 29 ergibt[174]. Dies verbindet Hinkmar mit der Tatsache, daß dem Abraham in seinem 100. Lebensjahr der Sohn der Verheißung geboren wurde: *Quae salus aeterna centenario... numero designatur: quia Abrahae centenario promissionis filius Isaak, id est risus vel gaudium, nascitur, illum innuens qui discipulis suis dixit: ‚Iterum autem videbo vos, et gaudebit cor vestrum et gaudium vestrum nemo tollet a vobis'* (Jo 16, 22)[175].

Eine Äußerung Hinkmars über die Zahl 1000 lehnt sich eng an Augustinus an: *...et ad summam millenarium perfici, qui est denarius numerus quadratus solidus, significans stabilem ecclesiae vitam*[176].

[170] Augustinus, De diversis quaestionibus I, 56 (PL 40, 39); vgl. auch De Trinitate IV, 5 (PL 42, 893f).
[171] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 821).
[172] De civitate Dei XX, 7 (PL 41, 668).
[173] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 821); Responsio Hincmari (PL 125, 1197).
[174] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 821, 823, 830).
[175] Ebd. (826).
[176] Opusculum LV capitulorum 15 (PL 126, 328).

Oben war es aufgefallen, daß Hinkmar den augustinischen Übergang von der Zahl 40 zu 50 nicht übernommen hatte. Den dort entwickelten Übergang vom irdischen zum ewigen Leben stellt er zahlenmäßig auf andere Weise dar. Durch die Beobachtung des Dekalogs und durch Fasten gelangt man zum ewigen Leben, das durch die Zahl 100 versinnbildet wird. Deshalb muß 40 mit 10 multipliziert werden, um 400 zu erreichen. Anschließend an diese Entwicklung spricht Hinkmar über das ewige Leben und nennt dann auch noch, allerdings ohne eine Verbindung herzustellen, 50 als die Zahl des Jubeljahres, der ewigen Freude. Von hier aus weist er dann auch auf die 40 Tage vor und die 50 Tage nach Ostern hin[177]. Schließlich wird 50 noch mit 10 multipliziert, um die höchste Vollendung des Jubeljahres auszudrücken.

Wenn Hinkmar die Zahl 100 erwähnt, fügt er häufig eine zunächst dunkle Bemerkung an: ...*centenario numero, qui de laeva transfertur in dexteram*[178]. Ein andermal führt er das noch weiter aus: *Sicut centenarius numerus de laeva translatus in dexteram eisdem digitis, sed non eadem manu*[179]. Eine entsprechende Stelle findet sich bereits bei Augustinus: *quia in summa centenarii numerus ad dexteram transit*[180]. Hinkmar selbst erklärt in der Explanatio die Bedeutung von links und rechts. Links bezeichnet das gegenwärtige, rechts das künftige ewige Leben[181]. Der Schlüssel aber zum vollen Verständnis dieser Stelle findet sich bei Beda Venerabilis, De temporum ratione, cap. I: De computo vel loquela digitorum[182]. Dort wird erklärt, wie in einer besonderen Fingersprache die einzelnen Zahlen bezeichnet werden. Die Zahlen unter 100 nun werden durch die Finger der linken Hand angegeben, 100 aber ist die erste Zahl, die durch die rechte Hand ausgedrückt wird. Deshalb also „Übergang von links nach rechts". Der Bezug zum Symbolgehalt der Zahl liegt auf der Hand.

Der größere Zusammenhang, in welchem sich die eben erklärte Äußerung Hinkmars befindet, weicht auch sonst deutlich von der bisherigen Art der Zahlensymbolik ab. Im Anschluß an das Evangelium[183] wird das Gleichnis von der 30-, 60- und 100-fältigen Frucht auf Ehe, Witwenschaft und Jungfräulichkeit bezogen, ohne daß zunächst die Zahlen wie sonst durch ihren Aufbau erklärt werden. Vielmehr wird, um den Sinngehalt der Zahl zu begründen, wiederum auf die bestimmte Stellung der Finger verwiesen[184]. Bei Beda, der sich allerdings hierfür wieder auf Hieronymus bezieht, bildet die Behandlung genau desselben Themas einen Teil der Einleitung zu dem Kapitel über das Zählen. Die Stelle bei Beda ist etwas ausführlicher, und dort ist die Begründung der

[177] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 831).
[178] Ebd. (822); Responsio Hincmari (PL 125, 1197).
[179] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 825).
[180] In Ioannis evangelium tr. CXXII (PL 35, 1963).
[181] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 822f).
[182] PL 90, 295f.
[183] Mt 13, 8; Mk 4, 20.
[184] Explanatio in ferculum Salomonis (PL 125, 825).

Zahlen durch die Fingersprache deutlicher als bei Hinkmar. Die Ausdrücke sind weitgehend und gerade an den charakteristischen Punkten dieselben, so daß wohl Hinkmar das Ganze etwas verändert und gekürzt übernommen hat. Bemerkenswert dabei ist, daß er zum Schluß noch eine Begründung der drei Zahlen nach der üblichen Art anhängt: *Sed et fructum tricesimum verbum profert quod fidem sanctae Trinitatis aedificat, sexagesimum quod operis perfectionem docet, centesimum quod ad dexteram regni vitam praedicat sempiternam.* Entweder hat ihn hier sein nur angedeuteter Hinweis auf die Fingersprache nicht befriedigt, oder aber er wollte die inhaltliche Übereinstimmung der verschiedenen Systeme unter Beweis stellen.

Die eben angeführte Stelle mutet übrigens auch innerhalb der Gesamtheit von Bedas Zahlensymbolik, die sonst durchaus in den Grenzen der augustinischen Tradition bleibt, fremd an. Die Fingersprache, die sonst von Beda nicht praktisch angewandt wird, muß diesem durch irgendwelche römischen Quellen bekannt geworden sein[185]. Die einfache Beziehung des Gleichnisses von der 30-, 60- und 100-fältigen Frucht auf Ehe, Witwenschaft und Jungfräulichkeit findet sich bereits bei Augustinus[186].

Bei der bisherigen inhaltlichen Darlegung der einzelnen Elemente der Zahlensymbolik bei Hinkmar brauchte kaum auf den Aufbau im Gesamtgefüge des Gedichts, das sich ja aus einer ganz bestimmten Anzahl von Versen zusammensetzt, eingegangen werden. Diese rein negative Tatsache ist bereits ein Characteristicum für die Art, in der dieser Aufbau vollzogen ist. Die gegebenen Zahlen der Kapitel und Verse bilden meist nur einen losen Ausgangspunkt zur Erörterung weiterer zahlensymbolischer Bezüge und des dadurch ausgedrückten dogmatischen Gehalts. Es ist nicht so, daß die Einteilung ein festes, für den Inhalt notwendiges Gerippe darstellt. Die einzelnen Zahlen sind häufig etwas willkürlich aus kleineren Bestandteilen, in denen erst der eigentliche Sinn liegt, zusammenkonstruiert, und deshalb traten sie auch bei der inhaltlichen Besprechung oft garnicht gesondert in Erscheinung. Das Gedicht besteht aus 2 Teilen, dessen einer 33 Kapitel mit 210 Versen, der andere 38 Kapitel mit 100+60+8+30+6+24+8 Versen umfaßt. Die Gesamtsumme der Verse ist 446.

Wenn nun das Verhältnis der Zahlensymbolik Hinkmars zu der Augustins, wie es sich im einzelnen ergeben hat, nochmals zusammengefaßt werden soll, so kann zunächst gesagt werden, daß Hinkmar, was den Stoff als solchen anbelangt, ganz das bei Augustinus Gegebene übernimmt. Der bedeutendste Unterschied dagegen scheint darin zu liegen, daß Augustinus durchgehend immer nur die irgendwie im Alten oder Neuen Testament vorgegebenen Zahlen erklärt, während Hinkmar von dieser Grundlage aus selbst weiterkonstruiert und dadurch neue, meist viel oberflächlichere Beziehungen auszudrücken versucht. Augustinus erlebt die Zahl ganz

[185] Vgl. Cantor, Mathematische Beiträge, S. 282.
[186] De sancta virginitate 45 (PL 40, 423).

ursprünglich als Offenbarungsträger, und deshalb sucht er mit großer Ehrfurcht nach ihrem Sinn. Hinkmar steht grundsätzlich wohl auf dem Boden der augustinischen Anschauung über das Wesen der Zahl, aber die Ursprünglichkeit des Verhältnisses zur Zahl scheint zu fehlen. Für Hinkmar ist die Zahl als Symbol selbstverständlich geworden. Von hier aus lassen sich dann die Unterschiede zu Augustinus, die sich im einzelnen bei Hinkmar zeigen, einordnen und erklären.

III.

ALKUIN UND AUGUSTIN

Wenn man sich nunmehr der Zahlenmystik bei Alkuin zuwendet, so könnte es bei oberflächlicher Betrachtung vielleicht zunächst scheinen, als ob gar kein großer Unterschied zwischen der Zahlensymbolik Hinkmars und der Zahlensymbolik Alkuins bestünde. Bei näherem Zusehen jedoch wird sich das Verhältnis des letzteren zu Augustinus als ein völlig anderes erweisen.

Bei Hinkmar war aufgefallen, daß sich beinahe alle zahlensymbolischen Bezüge, die er überhaupt bringt, in einer Schrift zusammengedrängt finden. Im Gegensatz dazu ist bei Alkuin die Zahlensymbolik in einzelnen Stellen über das ganze Werk zerstreut. Dabei beschränkt sie sich nicht etwa auf die Bibelkommentare, bei denen ja häufig ein unmittelbarer Anlaß vorhanden ist, sondern sie wird auch selbständig angewendet, sowohl in theologischen Erörterungen als auch in allen Arten von Briefen, seien sie nun theologischen oder naturwissenschaftlichen Inhalts. Dies entspricht im großen Ganzen der Art, wie auch Augustinus die Zahlensymbolik gebraucht. Eine Zusammenstellung wie Alkuins Brief „De comparatione numerorum Veteris et Novi Testamenti" allerdings ist bei Augustinus nirgendwo vorhanden. Darauf wird später noch näher einzugehen sein.

Bei Alkuin zeigen sich nur wenige theoretische Äußerungen über das Wesen der Zahl. Aber diese seltenen Stellen sind so aufschlußreich, daß sie keineswegs übergangen werden dürfen. Nachdem sich Alkuin einmal lange mit praktischen Beispielen der Zahlensymbolik auseinandergesetzt hat, kann er sagen: *His omnibus consideratis, quanta sit numerorum excellentia in Divinis Scripturis, et quam necessarium sit eas legentibus illorum nosse scientiam, perspicue patet: per quos etiam saeculorum ordo decurrit, et nostrae vitae ratio constat*[187]. Ein andermal spricht er *de mirabili numerorum congruentia cum salutis nostrae mysteriis*[188]. Aus diesen beiden Äußerungen geht hervor, daß Alkuin das, was bei Augustinus hinter der praktischen Zahlenmystik steht, seine schwierige metaphysische Einordnung der Zahl, völlig in sich aufgenommen und durchdacht hat und sie nicht nur in den Grundzügen als selbstverständliche Gegebenheit eben voraussetzt. Er faßt das Wesentliche mit ganz eigenen Worten zusammen, und besonders interessant ist die zweite Stelle, die in

[187] Enchiridion, praefatio (PL 100, 573).
[188] Ebd. 572.

der Prägnanz der theoretischen Formulierung gerade für diesen Gesichtspunkt noch über Augustinus hinausgreift. Eine weitere Stütze zum Beweis für Alkuins Wertschätzung der Zahl ist jene Stelle, an welcher er angibt, warum die Anzahl der Törichten unbegrenzt sei: *Sanctorum numerabilis est multitudo, stultorum vero congregatio non est numero digna*[189].

Aus den einzelnen Beispielen von Zahlensymbolik bei Alkuin zeigt sich, daß dieser sich mit den Zahlen, die er erklärt, immer streng an diejenigen hält, die irgendwie durch die Bibel vorgegeben sind. Freie Konstruktionen, wie sie Hinkmar aus den Einzelelementen aufbaut, gibt es hier nicht. Die Art der Zahlensymbolik ist auch sonst durchaus dieselbe wie bei Augustinus. Es lassen sich jedoch zwei Gruppen von Beispielen unterscheiden. Einmal sind dies die Stellen, an denen Alkuin über die sowieso sehr gebräuchlichen oder über solche Zahlen redet, die auch bei Augustinus erklärt werden. Zum anderen aber spricht er oft über Zahlen, die Augustinus unbeachtet gelassen hatte. Bei den ersteren wird meist eine starke Anlehnung an Augustinus deutlich, der Gedankengang ist jeweils derselbe wie bei ihm, und häufig zeigt auch die Formulierung unmittelbare Abhängigkeit. Daneben aber wird auch oft der überkommene Inhalt in neuen Wendungen ausgesprochen[190].

Von der Durchführung von Einzeluntersuchungen kann an dieser Stelle abgesehen werden. Augustinus mußte bereits im vorigen Kapitel ausführlich herangezogen werden. Dadurch wurde nun auch hier ein allgemeiner Vergleich zwischen Alkuin und Augustinus ohne weiteres möglich. Ein genaues Abwägen erübrigt sich in diesem Fall, da Alkuins Stellung so klar ist, daß die Feststellung von Schattierungen hier zu keinem besonderen Ergebnis führen würde. So bleiben für den Einzelvergleich von Stellen, die sich bei Alkuin mit Augustinus unmittelbar berühren, nur zwei größere Beispiele, die nicht bereits bei Hinkmar erwähnt wurden.

Bei der Erklärung der Zahl 46 übernimmt Alkuin zunächst wörtlich die Auslegung Bedas, die ihrerseits wieder eine nur formal etwas veränderte Augustinusstelle ist. (Es ist dieselbe, die auch bei Hinkmar steht). Dann aber fährt Alkuin weiter mit einem Vergleich Christus-Adam. Adam bekam nach dem Sündenfall zu hören: *Terra es, et in terram ibis.* Der zweite Adam aber sagte von sich: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.* In Christus wurde das gesammelt, was in Adam über die ganze Erde zerstreut worden war. Der Name Adam ist zusammengesetzt aus den An-

[189] Commentaria super Ecclesiasten 15 (PL 100, 674).

[190] Zu diesem Abschnitt vgl. Alkuin, Commentariorum in Apocalypsin I (PL 100, 1092) für 3+4 = 7; IV (ebd. 1130) für 3, 4, 12, 1000. — Alkuin, Commentaria in S. Joannis Evangelium II, 8 (PL 100, 802) für 3+4 = 7; III, 12 (825f) für 25, 30; III, 16 (840) für 12; VII, 43 (998) für 7. — Alkuin, De decem verbis legis seu brevis expositio Decalogi (PL 100, 567) für Teilung der 10 Gebote in 3+7; Epistola CXXX (PL 100, 261) für 5, 6, 7, 40, 500; Interrogationes et responsiones in Genesim 25 (PL 100, 531) für 40. — Dazu Abschnitt II dieser Arbeit, soweit dort auf Augustinus Bezug genommen ist.

fangsbuchstaben der griechischen Bezeichnungen für die vier Himmelsrichtungen, die Teile des Erdkreises. Wenn man aber diese vier Buchstaben nach ihrer Zahlenbedeutung im Griechischen, Alpha = 1, Delta = 4, wiederum Alpha = 1 und My = 40, zusammenzählt, so erhält man 46, die Zahl, die mystisch die 46 Tage bezeichnet, in denen der Tempel des Leibes Christi im Schoß der Jungfrau gebildet wurde. Christi Fleisch aber, das von Adam stammt, wurde von den Juden vernichtet und von Christus selbst wieder erneuert, so daß der Evangelist mit Recht sagt: *Hoc enim dicebat de templo corporis sui*[191]. Diese Erörterung greift ebenfalls auf Augustinus zurück[192]. Der rein sachliche Inhalt ist in beiden Fällen derselbe. Aber während es Augustinus an dieser Stelle einfach um den Zusammenhang der Zahl 46 mit dem Namen Adam geht, wird bei Alkuin dies mit der anderen Auslegung der Zahl stärker verbunden. Ohne daß dadurch die Einzelheiten unklarer werden, verknüpft hier Alkuin selbständig die beiden auseinanderliegenden Augustinusstellen zu einem sinnvollen Ganzen.

Augustinus erklärt ausnehmend häufig, vor allem in seinen Predigten, die Bibelstelle Jo 21, 11. Dort heißt es, daß Petrus, als er das Netz auf Geheiß des Herrn auswarf, 153 Fische fing. Zur Erklärung dieser Zahl finden sich bei Augustinus nicht weniger als vier verschiedene Wege. Der gebräuchlichste davon ist folgender: Zum Gesetz, das in der Zahl 10 verkörpert ist, muß die Gnade hinzukommen. Deshalb wird 7, die Zahl des Heiligen Geistes, dazugezählt. 7+10 = 17. Wenn man nun die einzelnen Glieder dieser Zahl, von 1 angefangen, zusammenaddiert, ergibt sich die Zahl 153. 1+2+3+4+....+17 = 153. 153 soll nun aber keinesfalls bedeuten, daß nur 153 Heilige durch die Verbindung von Gesetz und Gnade zur Seligkeit gelangen, sondern weil durch die beiden wichtigsten Begriffe die Zahl 153 gebildet wird, steht sie wiederum symbolisch für all die Tausende von Heiligen, die durch Gesetz und Gnade das ewige Heil erreichen[193]. Die endgültige Bedeutung von 153 ist auch in den drei anderen Fällen dieselbe, nur wird die Zahl anders aufgebaut. Zwei dieser weiteren Möglichkeiten hierzu sind miteinander verwandt. In beiden Fällen wird die Zahl 50 um des Geheimnisses der Trinität willen mit 3 multipliziert und, um kenntlich zu machen, daß die Zahl so entstanden ist, werden 3 auch noch zugezählt. Lediglich in der Zusammensetzung von 50 zeigt sich der Unterschied: Einmal werden zu 40, der Zahl des irdischen Lebens, 10 als Zahl des himmlischen Lohnes addiert[194], im anderen Fall wird 50 aus 7.7+1 gebildet, um besonders auf den Heiligen Geist hinzuweisen, der am 50. Tag nach Ostern gesandt wurde[195]. Eigenartiger ist der vierte Weg, auf welchem Augustinus die Zahl 153 erreicht. 3, die Zahl der Trinität, wird mit 7, der Zahl

[191] Commentaria in S. Joannis Evangelium II, 4 (PL 100, 776f).
[192] In Ioannis evangelium tr. XI (PL 35, 1473).
[193] Ebd. tr. CXXII (PL 35, 1965f); Sermo CCXLIX (PL 38, 1162f); Sermo CCXI, 6 (PL 38, 1170); Enarratio in psalmum CL (PL 37, 1961); XLIX (PL 36, 571f);
[194] CL (PL 37, 1961).

des Menschen, multipliziert. 3 . 7 = 21. Da 7 auch die Zahl der Kirche ist, durch welche der Einzelne gerettet wird, multipliziert man nochmals mit 7 . 21 . 7 = 147. Hierzu addiert man 6, die vollkommene Zahl, die das Geheimnis der Weltschöpfung umschließt, und wiederum erhält man 153[196]. Von all diesen Möglichkeiten bezeichnet Augustinus selbst einmal die erste als die genaueste und beliebteste[197].

Jene Form der Erklärung ist es auch, die Alkuin in genau demselben Sinn übernimmt. Dreimal findet sich diese Stelle bei ihm[198]. Daneben aber hat Alkuin auch noch eine eigene Auslegung der Zahl 153. Das Gesetz ist das Kennzeichen des Alten Testamentes, die Gnade des Heiligen Geistes das des Neuen. Der Mensch steht jetzt unter beiden, darum wird die menschliche Kraft und das menschliche Handeln ausgedrückt durch die Zahl 17. Dazu muß aber unbedingt der Glaube an die Trinität kommen. 3 . 17 = 51. 50 ist die Zahl des Jubeljahres, in welchem alles Volk im Alten Testament von aller Arbeit ruhte. Die wahre Ruhe aber herrscht nur in der Einheit, deshalb 51. Außerdem kann die wahre Ruhe wiederum nur im Lichte der Trinität erlangt werden, deshalb 51 . 3 = 153, die Zahl der Erwählten im himmlischen Vaterland[199].

Bereits das letzte Beispiel ließ deutlich werden, daß die Unterteilung in Stellen, die stark von Augustinus abhängig sind und solche, die über ihn hinausgreifen, nur eine künstliche sein kann. In Wirklichkeit geht häufig eins ins andere über, und manchmal läßt sich sogar auch die Grenze nicht eindeutig festlegen. Es ist eben so, daß Alkuins Grundauffassung über die Zahlensymbolik Augustinus so nahe kommt, daß nirgendwo ein Riß zwischen beiden aufklafft. Ja, eigentlich könnten fast alle Stellen, die Alkuin selbständig gestaltet, ebenso gut von Augustinus selbst sein.

Einen weiteren Beweis hierfür liefert jene Stelle aus dem Johannes-Kommentar, an welcher Alkuin daran anknüpft, daß Jesus 6 Tage vor Ostern nach Bethanien kam. Hier wird wieder ausführlich die natürliche Vollendung der Zahl 6 erklärt, und daran schließen sich, um einige vermehrt, die üblichen symbolischen Bezüge an. In 6 Tagen schuf Gott alle Kreaturen der Welt, am 6. Tage aber den Menschen. Durch die Tücke der Schlange ging dieser verloren, aber am 6. Tag vor Ostern kam der Sohn Gottes, um Bethanien zu retten. Der am 6. Tag geschaffene Mensch wurde am 6. Wochentag erlöst, da Christus am Freitag starb. Christus erschien im 6. Weltzeitalter, und die 3 Teile der Zahl 6 sind auch bedeutsam für das menschliche Heil. Hier werden nun die 6 Weltzeitalter in die 3 Weltzeitalter übergeführt und sehr deutlich mit ihrem höheren Sinn erfüllt: *Primo itaque tempore sub lege naturae veluti quadam unitate sancti Patres Deo serviebant; secundo vero tempore lex addita est ad naturam, ut quod mala consuetudo vitiavit*

[196] In Ioannis evangelium tr. CXXII (PL 35, 1964).
[198] De diversis quaestionibus I, 57 (PL 40, 41f).
[197] Enarratio in psalmum CL (PL 37, 1961).
[198] Epistola XXXVI (PL 100, 193f); Epistola CXXXV (PL 100, 374); Commentaria in S. Joannis evangelium VII, 43 (PL 100, 997f).
[199] Ebd. 997.

in natura, lex reformaret in littera; et fuerunt duo, natura et lex; tertio itaque tempore venit gratia coelestis per Jesum Christum, et sunt tria, natura, lex et gratia[200].

Neben vielen anderen Auslegungen der Zahl 7 findet sich bei Alkuin einmal eine Erklärung, die durchaus ungewöhnlich ist. Er spricht über die Genesis-Stelle: *Requievit Deus die septimo ab omnibus operibus suis* (Gen 2, 2). Da teilt er 7 in 1 und 6, um, wie er sagt, die beiden ersten vollkommenen Zahlen zu erhalten: *Unitas vero in seipsa natura et potestate perfecta est.* Die Ruhe des 7. Tages soll, nach dieser Teilung, bedeuten, daß Gott vor Erschaffung der Welt in seiner Natur und Macht vollendet war und ewig in seiner Ruhe verharrt. Die Kreatur aber hat durch ihn eine gewisse Vollendung ihrer Natur erhalten und Ruhe in der Erfüllung des Gehorsams. Die höchsten geistigen Wesen sind dann glücklich, wenn sie in ihrem Schöpfer ruhen[201].

Die 1 ist also demnach hier das Symbol der höchsten Vollendung, der Ausdruck für das Sein Gottes. Schon bei der Ausdeutung der 153 Fische war bei Alkuin die Zahl 1 mit einer eigenen Bedeutung in ähnlichem Sinn in Erscheinung getreten. Während bei Augustinus und Hinkmar 1 im Zusammenhang der Zahlensymbolik fast nie erwähnt wird, finden sich Auslegungen dieser Zahl außer bei Alkuin schon bei Isidor und dann bei Hrabanus Maurus[202].

Auch dem Sinn der Zahlen im Aufbau der Psalmen sucht Alkuin nachzugehen. Am interessantesten ist jene Stelle, an der er auf die 15 Stufenlieder zu sprechen kommt. 15 Stufen des Aufstiegs sind es bis zu jenem Ort, an welchem der Heilige Geist in Feuerzungen auf die 120 Jünger herabkam. Wenn man nämlich die einzelnen Zahlen von 1 bis 15 zusammenzählt, so erhält man die Zahl der Jünger, 120. $1+2+3+4+\ldots.15 = 120$. Dadurch soll uns gezeigt werden, daß man über jene Stufen zur höchsten Höhe der Vollendung aufsteigt. Wir haben hier eine Wechselbeziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Das Alte weist auf das Neue voraus, und durch das Neue wird das Alte erfüllt[203]. Im Ansatz findet sich diese Stelle schon bei Augustinus, aber dort wird die Verbindung zu 120 nicht hergestellt. Augustinus erklärt 15 als die Zahl der Übereinstimmung beider Testamente. Im Alten Testament wurde der Sabbat, das Sinnbild der Ruhe, beobachtet, im Neuen Testament der Sonntag, das Sinnbild der Auferstehung. Der Sabbat ist der siebte, der Sonntag der achte Tag, und $7+8=15$. Hieran schließt dann Augustinus an: *Tot sunt et cantica quae appellantur graduum, quoniam totidem fuerant etiam templi gradus*[204].

[200] Commentaria in S. Joannis evangelium V, 28 (PL 100, 906).

[201] Interrogationes et responsiones in Genesim, interrog. 42 (PL 100, 520f).

[202] Isidor, Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt (PL 83, 179): Ein Heiliger Geist, eine Kirche, eine Taufe, ein Glaube, eine Welt, eine Sonne. — Hrabanus Maurus, De universo XVIII, 3 (PL 111, 489). Hier wird 1 auf die Einheit Gottes, der Kirche, des Glaubens, eines guten Werkes und auch der Bösen bezogen.

[203] Expositio in psalmos graduales (PL 100, 619. 638); Enchiridion, praefatio (PL 100, 572).

[204] Enarratio in psalmum CL (PL 37, 1960).

Bereits oben bei der einen Art der Auslegung der Zahl 7 hatte Alkuin eine sonst ungebräuchliche Erklärung herangezogen. Eine ebensolche ist auch in jenem Brief enthalten, der über die Stelle aus dem Hohen Lied (6, 7): *sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae*, handelt. Augustinus erklärt diese Stelle nicht. Bei Alkuin ist dies wohl einer der Punkte in seinem Werk, an welchen er am ausführlichsten zahlensymbolische Zusammenhänge erwähnt. Er holt weit aus, spricht zunächst über gerade und ungerade, vollkommene, un- und übervollkommene Zahlen, und dabei erläutert er diese Begriffe genau auf diesselbe Weise, wie Augustinus dies eigentlich tut. Von hier aus gelangt Alkuin dann zu den beiden Zahlen, die ihm im Augenblick wichtig sind. Die Zahl 6 ist die vollkommene Zahl, in ihr hat Gott die Welt erschaffen. Wenn man dagegen die Teile der Zahl 8 addiert, so erhält man nur 7, die Zahl selbst wird nicht erreicht, die Vollkommenheit ist nicht so groß wie bei 6. Aus der Zahl 8 aber ging der zweite Ursprung des Menschengeschlechtes hervor, da aus den 8 Menschen, die während der Sündflut in Noes Arche waren, die Menge der Menschen sich bildete. Dadurch, daß der neue Anfang aus 8, der unvollkommenen Zahl, entstand, wird gezeigt, daß der zweite Ursprung unvollkommener war als der erste, der mit der Zahl 6 verknüpft war. Adam wurde am 6. Tag aus der jungfräulichen Erde gebildet, und so wurde auch Christus, als der Wiederhersteller der ersten Vollendung, im 6. Zeitalter Mensch durch die Jungfrau Maria.

Anschließend geht Alkuin darauf ein, daß die Ordnung der Zahlen von 1 bis 10 sich in der zweiten und dritten Gruppe von 10 bis 100 und von 100 bis 1000 immer wiederholt. Auch dies wird genau erläutert, und dann wird festgestellt, daß also die Zahlen 60 und 80 im Grunde dieselbe Bedeutung haben wie 6 und 8. 60 wird erfüllt durch 10+20+30, und 80 wird durch 10+20+40 nicht erreicht. In der zu erklärenden Stelle des Hohen Liedes nun deuten die 60 Königinnen und die 80 Konkubinen auf die *rectores* der heiligen Kirche voraus. Die einen lehren ausschließlich um der Liebe Christi willen, die anderen arbeiten um irdischer Vorteile willen für die Kirche[205].

Bei Augustinus findet sich nirgendwo eine ähnliche Auslegung der Zahl 8. Er geht nie von ihrer Eigenschaft als unvollkommene Zahl aus, sondern für ihn versinnbildet 8 immer die besondere Vollkommenheit des 8. Tages, des Auferstehungstages. Auch die Zahl der Menschen in Noes Arche wird hierauf bezogen: *Quod ipse Noe cum suis octavus numeratur: quia in Christo spes resurrectionis nostrae apparuit, qui octavo die, id est, post sabbati septimum primo, a mortuis resurrexit*[206].

Nach der Beschäftigung mit den wichtigeren Einzelheiten in der Zahlensymbolik verbleibt nun noch die Betrachtung seiner Gegenüberstellung von Zahlen des Alten und des Neuen Testamen-

[205] Epistola ad Daphnin. De illo cantico canticorum loco: *Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae* (PL 100, 664ff).
[206] Contra Faustum Manichaeum XII, 15 (PL 42, 263).

tes. Für diese kleine Schrift in ihrer Gesamtheit läßt sich keinerlei Parallele bei Augustinus auffinden. Letzterer gibt nirgendwo eine Zusammenstellung ähnlicher Art, zahlensymbolische Bezüge werden bei ihm lediglich im Sinnzusammenhang einzelner Stellen wichtig.

Das Vorbild und die unmittelbare Vorstufe für diese Art von Zahlenmystik bei Alkuin dürfte Isidors „Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt" sein. Dort stellt Isidor für alle Zahlen von 1 bis 60, die in der Zahlensymbolik bedeutsam sind, alle Anwendungsmöglichkeiten aus der Heiligen Schrift zusammen. Zuvor erklärt er meist die Zahlen von ihren natürlichen Besonderheiten und ihrem Aufbau her, ähnlich wie wir dies auch im einzelnen bei Augustinus finden. Auch Isidor ist im wesentlichen von Augustinus abhängig. Anschließend an die geistlichen Auslegungen der Zahl trägt Isidor Einzelheiten aus allen möglichen Wissensbereichen zusammen, die nur immer irgendwie in Beziehung zum Thema stehen könnten.

Zur Verdeutlichung soll als Beispiel nur die Behandlung der Zahl 7 herausgegriffen werden. Isidor weiß da soviel zu sagen, daß es bei Migne drei Kolumnen füllt. Es soll im Überblick wiedergegeben werden.

Zunächst erwähnt Isidor die Stellung der 7 als Primzahl. 7 wird in diesem Sinn weder durch andere Zahlen gebildet, noch schafft es selbst andere Zahlen, so wie dies etwa bei der Zahl 4 der Fall ist. — Besonders vollkommen ist 7 deswegen, weil es aus der ersten ungeraden Zahl, 3, und der ersten geraden Zahl, 4, besteht: *Sed per tres Trinitatis mysterium, per quatuor virtutum actio illustratur; ac per hoc in his partibus, ut per Trinitatis speciem actio virtutum perficitur, et per repraesentationem virtutum usque ad Trinitatis notitiam pervenitur.* Anschließend wird die Verbindung zu 12, das ja, nur auf andere Art, aus denselben Teilen besteht, aufgezeigt. 7 deutet auf die ewige Ruhe hin, da Gott am 7. Tag der Schöpfung ruhte. Weitere Beispiele aus dem Alten Testament folgen. Dann: 7 wird für das Universum gesetzt, es ist die Zahl, welche die Allgemeinheit der Kirche bezeichnet. Deshalb schreibt Johannes an die 7 Kirchen, und die einzelnen Briefe des Apostels Paulus sind ebenfalls im ganzen an 7 Kirchen gerichtet. Außerdem ist 7 natürlich die Zahl des Heiligen Geistes.

Nach den verschiedenen Bedeutungen der Zahl in der Bibel folgen in bunter Reihe andere Bezüge. Da geht Isidor auf die siebenköpfigen Fabelwesen ein, und unmittelbar anschließend erwähnt er, daß bei den Alten die Philosophie in 7 Teile, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, Astrologie, Mechanik und Medizin, gegliedert war. 7 Mondphasen gibt es, und 7 kann auch auf den Mond selbst hinweisen, da $1+2+3+4+5+6+7 = 28$. Weitere rein naturwissenschaftliche Beziehungen werden angefügt.

Auch beim Menschen zeigt die Zahl 7 ihre Bedeutung. Die Kinder bekommen mit 7 Monaten die ersten Zähne, und mit 7 Jahren wechseln sie sie. Weiter dann: *Item secunda hebdomada, id est, quarto decimo anno infans pubescit, et possibilitatem gignendi accipit.* Der Mensch hat 7 Sinnesöffnungen im Haupt: zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöcher und den Mund. Außerdem besteht der Körper des Menschen aus 7 Teilen: Kopf, Hals, Brust, Bauch, Händen, Füßen und Wirbelsäule[207].

Dieses eine Beispiel zeigt bereits deutlich, wie Isidors Liber numerorum beschaffen ist. Alles, was Isidor über eine bestimmte Zahl weiß, bringt er nacheinander vor. Demgegenüber läßt sich bei Alkuin eine Weiterentwicklung erkennen. Ihn interessieren nicht nur allgemein alle Bedeutungen einer Zahl, sondern er will verfolgen, wie der Zahlensinn im Neuen Testament jeweils durch die Anwendung der Zahl im Alten Testament vorgedeutet oder wie

[207] Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt 8 (PL 83, 186ff).

durch das Neue Testament das Alte auch in diesem spezielle Sinn erfüllt wird. Dazu untersucht er nun die Zahlen von 10 bis

Den 10 Geboten werden die 10 Talente des Evangeliums gege übergestellt. 10 Plagen trafen die Ägypter, damit das Volk Gott befreit wurde; nach 10 Verfolgungen wird die Kirche Christi g krönt werden. Am 10. Tag des ersten Monats mußte das Osterlam ausgesucht werden; in der 10. Stunde starb Christus, das Osterlam für das Heil der Welt. Nach 10 Generationen der Menschen ka die Sündflut und vernichtete die Sünder; nach 10 Königen wird i den letzten Zeiten der Antichrist geboren, mit welchem alle Bös untergehen werden.

Der Erzengel, der vom Himmel herabstürzte, wurde unt 9 Steinen verborgen. 9 Ordnungen der Engel verblieben im Himm

8 Menschen wurden in der Arche gerettet; die 8 Seligkeiten rette die Gläubigen der Kirche. Am 8. Tag erfolgte die Beschneidung bei Volk Gottes, am 8. Tag wurde auch Christus beschnitten, durch dess Beschneidung die 8 hauptsächlichsten Laster vernichtet werden.

Am 7. Tag ruhte Gott, im 7. Zeitalter werden die Heiligen ruhe Auf 7 Säulen erbaute sich die Weisheit den Tempel; durch die 7 Gabe des Heiligen Geistes befestigt Christus seinen Tempel, die Kirch

In 6 Tagen wurde die Welt erschaffe), deren Dauer 6 Zeitalter beträg Am 6. Tag wurde der Mensch gebildet, im 6. Zeitalter kam der Erlöse

In 5 Büchern gab Moses den Israeliten die Lebensvorschrifte 5 Talente übergab Christus dem getreuen Knecht.

4 Ströme fließen aus der einen Paradiesesquelle; 4 Evangeli gehen von Christus aus. Dann: *Quatuor sunt elementa, quibus mun ornatus maxime constat. Quatuor sunt virtutes, quibus minor mundu id est homo, ornari debet.*

Auf 3fache Weise wurde Adam versucht und überwunde durch Gaumenlust, Prahlerei und Habsucht. Genau so kam d Versuchung an Christus heran, und er besiegte den Sieger übe Adam. Der ganze Erdkreis besteht aus 3 Teilen: Europa, Afri und Asien, und durch 3 Dinge, Glaube, Hoffnung und Lieb wird Gott verehrt. Abraham mußte auf Gottes Gebot sein Lan seine Bekannten und das Haus seines Vaters verlassen; 3 Verhei sungen werden uns gegeben: *resurrectio, vita et gloria.*

Auf 2 Tafeln war das Gesetz des Dekalogs durch den Fing Gottes aufgezeichnet; 2 Liebesgebote sind es, die der Finger Gotte der Heilige Geist, in die Herzen der Gläubigen schreibt. Im Temp waren 2 Cherubim aufgestellt. Cherubim heißt „Fülle der Weisheit" Deshalb gibt es auch 2 Teile der Weisheit: *una est diabolum reli quere, altera Deum diligere.*

In einer Arche wurde die Menschheit vor dem Untergang b wahrt; in der einen Kirche werden die Gläubigen vor dem Unte gang durch die Sünde errettet. Einmal durchzogen die Israelite das Rote Meer, um ins Land der Verheißung zu gelangen; durc die eine Taufe wird das ewige Leben erreicht[208].

[208] Epistola CCIII De comparatione numerorum Veteris et Novi Testamen (PL 100, 476ff).

Diese Schrift zeigt besonders deutlich, wie sicher Alkuin in der Tradition steht. Er beherrscht den Stoff so, daß er selbständig Teile daraus unter neuen Gesichtspunkten einordnen kann. Manchesmal weist er auch auf gänzlich neue Bezüge hin, aber sehr vieles stammt unmittelbar aus Isidor. Wenn auch naturgemäß einige Vergleiche etwas hinken, so kann doch gesagt werden, daß in den meisten Fällen wirklich eine innere Beziehung hergestellt wird. Die einzelnen Beispiele sind mit bemerkenswerter Klarheit durchgeführt.

Ganz besonders augenfällig wird dies, sobald man als Gegenstück etwa die Schrift „De numero" von Hrabanus Maurus[209] daneben-hält. Hier sucht Hrabanus in aller Breite möglichst alle Anwendungsarten für möglichst alle Zahlen in der Bibel zu vereinen. Die Fülle des Stoffes wird nicht, wie dies Alkuin schon bei seiner wenig umfangreichen Schrift tut, durch einen hinzukommenden Grundgedanken zusammengefaßt, und die einzelnen Erklärungen sind häufig recht schwach und offensichtlich nur durch mühseliggekünstelte Gedankenverbindungen herangezogen.

Bei der Betrachtung der kleinen Schrift Alkuins fallen nun noch einige Einzelheiten auf. Zunächst sieht man auch hier wieder die starke Beachtung der Zahl 1. 8 wird auch an dieser Stelle von Alkuin merkwürdigerweise nicht auf die Auferstehung bezogen. Außerdem taucht hier die Zahl 9, die im allgemeinen in der frühmittelalterlichen Zahlensymbolik selten begegnet, auf. Bei Isidor findet sich noch mehr darüber. Aus sich selbst müßte 9 eigentlich eine sehr vollkommene Zahl sein, da sie ja durch Multiplikation der Zahl 3 mit sich selbst entsteht. In diesem Sinn wird sie jedoch nie verwendet. Auf eine andere Weise ist 9 unvollkommen, denn ihr fehlt die 1, um die Vollendung der Zahl 10 zu erreichen. Deshalb dient 9 immer zur Bezeichnung von etwas Unvollkommenem. So kamen auch 9 von den 10 Aussätzigen nicht zu Christus zurück, und 99 sind es, die der Buße nicht bedürfen[210]. Ganz im selben Sinn hat bereits Augustinus über 9, 99 und 999 gesprochen[211].

ZUSAMMENFASSUNG

Will man nun das Wichtigste über Alkuin und seine Zahlensymbolik nochmals zusammenfassen, so läßt sich vor allem feststellen, daß bei ihm die Tradition nicht nur voll aufgenommen, sondern auch gründlich durchdacht wird. Die einzelnen Stellen werden auch bei veränderter Formulierung immer richtig und deutlich übernommen, und auch dort, wo er die vorgegebenen Beispiele überschreitet, geschieht dies ganz im Sinne der augustinischen Zahlenmystik. Die einzelnen kleinen Unterschiede, wie etwa in der Auslegung der Zahl 8, bleiben immer innerhalb der Möglichkeiten dieser Art von Zahlensymbolik. Alkuin hält sich durchweg

[209] In De universo XVIII, 3 (PL 111, 489—495).
[210] Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt 10 (PL 83, 190).
[211] Quaestionum evangeliorum II, 32 (PL 35, 1344).

an die Zahlen der Bibel, an eigene künstliche Konstruktionen denkt er nicht. Innerhalb dieses Rahmens aber geht er oft über alle Vorbilder hinaus und sucht und findet für bisher unbeachtete Zahlen eigene sinnvolle Erklärungen.

Wie sich aus dem II. Abschnitt dieser Arbeit ergibt, ist dies alles bei Hinkmar anders. Natürlich ist auch für ihn die Zahlensymbolik lebendige Wirklichkeit; sonst könnte sie ja nicht in Verbindung mit den wichtigsten dogmatischen Themen gebracht werden. Die Tradition ist ebenfalls genau dieselbe wie für Alkuin, ja, Hinkmar lehnt sich meist sehr viel enger an sie an. Aber aus den kleinen Nuancen, die sich hierbei ergeben, läßt sich ersehen, daß Hinkmars Verhältnis zur Zahlensymbolik kein ganz so unmittelbares ist wie bei Augustinus und Alkuin. Durch kleine Veränderungen verflacht oder verwischt er häufig die Bedeutung, und manchmal wird er auch unklar, weil er Bezüge, die ihrem Wesen nach im Bereich des Natürlichen besonders sinnvoll sind, unbedingt mit geistlichem Gehalt füllen will. Ein besonderes Characteristicum für ihn ist, daß er aus vorgegebenen biblischen Zahlen eigene größere Zahlengebilde konstruiert, die aber dann immer künstlich und unecht wirken.

Sucht man nun nach einem Grund für diese bedeutenden Unterschiede zwischen Hinkmar und Alkuin in ihrem Verhältnis zur Zahlensymbolik, so kann man dazu wohl keineswegs auf die ungefähr 70 Jahre Altersunterschied zwischen den beiden Männern hinweisen und daraus eine Entwicklung ablesen wollen. Vielmehr wird sich die Erklärung wohl in den beiden gänzlich verschiedenen Charakteren finden lassen. Hinkmars große Bedeutung liegt vor allem in seiner Tätigkeit als Staatsmann, Kirchenpolitiker und Kanonist. Er war Praktiker durch und durch. Der Universalität der damaligen Zeit entsprechend betätigte er sich natürlich auch als Theologe, und er selbst wird dies wohl auch für besonders wichtig erachtet haben. Doch seine Werke auf diesem Gebiet sind im allgemeinen nicht sehr bedeutend. Ein eigentliches Interesse für Mathematik läßt sich bei ihm nicht entdecken, und so stehen hinter der Anwendung der Zahlenmystik bei ihm wohl Gründe, die in der Tradition wurzeln und nicht ein besonders ausgesprochenes persönliches Interesse.

Alkuin dagegen, der Gelehrte, der sich nur mit Mühe im Trubel des Hofes Karls des Großen halten läßt, der die Einsamkeit seiner Zelle liebt und ein vollkommen unpolitischer Mensch ist, beschäftigt sich viel mit theologischen Dingen. Dazu kommt bei ihm eine ausgeprägte Vorliebe für Naturwissenschaften und Mathematik. Beachtet man weiterhin, daß er als der große und beliebte Lehrer überhaupt immer eine gute und klare Darlegung seines Stoffes gab, so ersieht man ohne weiteres, wie sehr die Art seiner Zahlensymbolik seiner Persönlichkeit entspricht, ebenso wie dies bei Hinkmar, hier mit anderer Beziehung, der Fall ist[212].

[212] Vgl. zu diesen Gedankengängen Schrörs a. a. O.; v. Schubert a. a. O.; Hauck a. a. O.

„IN ACTIONE CONTEMPLATIVUS"

Von Emerich Coreth S. J., Innsbruck

Die von Hieronymus Nadal stammende Formel *in actione contemplativus* wird mit Recht als klassischer Ausdruck des spezifisch Ignatianischen Vollkommenheitsideals betrachtet, das nicht nur für die Lebensform der Gesellschaft Jesu bestimmend ist, sondern darüber hinaus Gültigkeit hat für jedes christliche Leben, das „aktiv" und nicht rein „kontemplativ" ist, das also im Gedränge äußerer Arbeit und nicht in abgeschiedener Stille der Beschauung nach christlicher Vollkommenheit zu streben berufen ist. So mag der Versuch berechtigt sein, auf historischem und theologischem Hintergrund den Sinn dieser Formel zu bestimmen. Ihre unmittelbare Bedeutung darf freilich nicht überschätzt werden. Der Textzusammenhang der einzigen Stelle, an der Nadal dieses Wort gebraucht[1], zeigt deutlich, daß er damit nicht eine endgültige und scharfgeschliffene Formulierung nach Art einer Wesensdefinition zu geben beabsichtigt, vielmehr im Verlauf einer geistlichen Unterweisung eine gelegentliche Wortprägung vollzieht, die in geläufigen, der Tradition entnommenen Begriffen das Gemeinte näherbringen will. Darin liegen Wert und Grenze der Formel. Ihr Wert, weil sie einerseits das geistliche Lehrgut des hl. Ignatius in die geschichtliche Tradition hineinstellt, die in den Begriffen *actio* und *contemplatio* lebendig ist, anderseits aber durch die wesentlich neue Verhältnisbestimmung zwischen *actio* und *contemplatio* das Ignatianische Sondergut, von aller Tradition abgehoben, scharf formuliert. Zugleich liegt darin die Grenze der Formel, da sich ihr Sinn erst auf einem breiten historischen Hintergrund voll erschließen kann, der sie jedoch selbst wieder mit fast erdrückender Problemfülle belastet und in Gefahr mannigfacher Fehldeutungen bringt. Darum soll hier zunächst (I.) in der Geschichte Sinn und Sinnwandel der Begriffe *actio* und *contemplatio* verfolgt werden, damit von da aus (II.) der Sinn des Wortes *in actione contemplativus* philosophisch-theologisch bestimmt werden kann.

I. Actio et contemplatio

1. Griechentum[2]. — Nicht nur die begriffliche Entgegensetzung von Aktion (πρᾶξις) und Kontemplation (θεωρία), auch der Wertvorrang der Kontemplation gegenüber der Aktion entstammt der griechischen Philosophie und muß von dorther verstanden werden. Die große bleibende Leistung des griechischen Denkens ist die Entdeckung des Geistes, einer geistigen und nur dem Geiste des Menschen zugänglichen Seinssphäre jenseits der stofflichen Dingwelt. Kein Wunder, daß im Licht dieser Einsicht den größten Denkern des Griechentums, vor allem Platon, die

[1] In Examen annotationes: Mon. hist. S. J., Epist. Nadal IV 651 ff.

[2] Die Geschichte der Begriffe Aktion und Kontemplation soll hier nicht im einzelnen untersucht, nur in groben Linien skizziert werden, um so die Grundlagen zu einer spekulativen Durchdringung des Problems zu bieten.

geistige Welt als die einzig wahrhafte Wirklichkeit erschien gegenüber dem unwirklichen Schein der Dinge; daß sie Wesen und Würde des Menschen einseitig im Geistigen ansetzten und keine echte Bewertung des Leiblichen erreichten; daß sie also einem leibfeindlichen Spiritualismus und Intellektualismus verhaftet blieben. So ist es folgerichtig, daß für sie die Vollendung des Menschen in der Vollendung des Geistes bestand, in möglichster Entstofflichung und Vergeistigung des Lebens, also in der *θεωρία*, der Hinwendung des Geistes zu den ewigen Wahrheiten und Werten, nicht in der *πρᾶξις*, dem tätigen Umgang mit den Dingen der Welt. Hier stehen wir am historischen Ursprung dieser Begriffe: *πρᾶξις* bedeutet äußeres Tun, sei es handwerkliche Arbeit oder politisches Handeln. Dabei steht meist das Zweite im Vordergrund: Vielfach wird das Wort *πρᾶξις* (*πράττειν*) dem ethisch-politischen Tun vorbehalten, während davon unterschieden *ποίησις* (*ποιεῖν*) der handwerklichen, auch künstlerischen Arbeit zugeordnet bleibt. *Θεωρία* dagegen bedeutet mit einem Wort „Studium", also Bereicherung und Erfüllung des Geistes durch intellektuelle Erkenntnis wissenschaftlicher, besonders philosophischer Art: Erkenntnis der ewigen Wahrheit.

Die metaphysischen Grundlagen der Bewertung von Aktion und Kontemplation schafft Platon in der scharfen Dualität zwischen Welt und Überwelt, zwischen dem *μὴ ὄν*, dem Bereich des unwirklichen Scheins der Erfahrungsdinge, und dem *ὄντως ὄν*, dem Bereich der wahrhaft seienden, allgemeinen und notwendigen Wesenheiten. Während das menschliche Tun mit den nicht-seienden Dingen umgeht, erhebt sich die Schau der Ideen zur rein geistigen Welt und schließlich zur höchsten Idee, dem *ἀγαθόν* selbst. In der Vereinigung mit der Idee des Guten besteht demgemäß die höchste menschliche Vollkommenheit, die jenseits alles aktiven Tuns in der Passivität geistiger Schau gewonnen wird[3]. Allerdings darf hier die *θεωρία* nicht kühl „theoretisch" (im heutigen Sinn) aufgefaßt werden; sie ist vielmehr als Ziel einer stufenweisen Entstofflichung und Vergeistigung des *ἔρως*, die höchste Form der Liebe, aber einer Liebe, die sich wesentlich in intellektueller Erkenntnis vollzieht und verwirklicht. So entspricht die Zweiheit von Aktion und Kontemplation der durchgängigen Dualität des platonischen Weltbildes, wie auch ihre Wertbestimmung darin gründet. Wenn nun — wie bekannt — diese Bewertung durch Jahrhunderte fortwirkt, bis tief in das christliche Denken hinein, so gibt ihr doch die metaphysische Fundierung in Platons Dualismus eine schwere Belastung mit auf den Weg.

Die philosophischen Grundlagen werden zwar von Aristoteles zum Teil korrigiert, indem er sowohl das Wesen (*εἶδος*) als innere Wesensform (*μορφή*) in die realen Dinge verlegt und so den Dualismus Platons wenn nicht überwindet, so doch mildert, als auch

[3] Bei Platon findet sich die terminologische Gegenüberstellung von *θεωρία* und *πρᾶξις* noch nicht ausdrücklich, wohl aber unterscheidet er zwischen *ἐπιστήμη γνωστική* und *ἐπιστήμη πρακτική*: Polit. 258c—259d; vgl. Phileb. 61c ff.

indem er in der Abstraktionstheorie der Aktivität geistiger Erkenntnis gegenüber bloßer Rezeptivität gerecht zu werden sucht. Dennoch bleibt er im Grunde — wie heute immer mehr erkannt wird — der platonischen Konzeption verhaftet: der grundlegenden Dualität zwischen stofflicher und geistiger Wirklichkeit, wie auch der entsprechenden Bewertung von Tun und Erkennen. Wenn die allgemeine Wesensform durch das ewige und ungeschaffene Prinzip der Urmaterie (*πρώτη ὕλη*) zum Einzelding bestimmt wird, so steht die materielle Weltwirklichkeit in letzter Eigenständigkeit dem Sein Gottes gegenüber, wenn auch nicht als radikal böse, so doch als ursprunghaft gottfremde Realität. Darum kann auch für Aristoteles die menschliche Vollendung nicht im innerweltlichen Handeln (*βίος πρακτικός*) liegen, sondern allein im geistigen Erkennen des Allgemeinen und Notwendigen (*βίος θεωρητικός*) mit dem höchsten Ziel der Erkenntnis der göttlichen *νόησις νοήσεως*[4]. So bleibt auch hier das Verhältnis von Aktion und Kontemplation im wesentlichen gleich wie bei Platon.

Bei Plotin — der wegen seines tiefen Einflusses auf die spätere Patristik kurz genannt sei als dritter Repräsentant griechischen Denkens, das in ihm eine letzte Höhe und Synthese erreicht — liegt einerseits ein neuer Versuch vor, den platonisch-aristotelischen Dualismus zu überwinden: Das göttliche *Ἓν* wird als erster Ursprung alles Seienden, auch des Stofflichen erkannt, wenn auch die notwendige Emanation der freien Schöpfungstat noch nicht gleichkommt. Anderseits wird in seltsamer Inkonsequenz, die in allen folgenden Platonismen bestehen bleibt, ein neuer, nicht minder scharfer Bruch aufgerissen: Die Transzendenz des göttlichen Ur-Einen wird so übersteigert, daß es selbst dem denkenden Zugriff des Geistes unerreichbar wird; zugleich wird die Materie, obwohl sie wie alles Seiende der Emanation entstammt, zum Prinzip aller Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, ja des Bösen bestimmt. So besteht auch hier der geistig-sittliche Aufstieg des Menschen in stufenweiser Entstofflichung und Vergeistigung; die Vollkommenheit besteht in Verähnlichung und Vereinigung mit Gott, d. h. in geistiger Erkenntnis, die jedoch nicht mehr durch denkende Eigentätigkeit des Menschen zustandekommt, sondern in einem „Erkennen, das nichts mehr erkennt", einer „Schau, die nichts sieht"[5], einem Verstummen und Erblinden aller eigenmenschlichen Kräfte, einem gegenstandslosen, ja bewußtseinslosen Verschmelzen mit dem göttlichen Ur-Einen in mystischer

[4] Aristoteles unterscheidet *βίος ἀπολαυστικός*, triebhaft sinnliches (tierisches) Leben, *βίος πρακτικός* oder *πολιτικός*, tätiges (menschliches) Leben und *βίος θεωρητικός*, beschauliches (übermenschliches) Leben: Eth. Nik. I 3 (5), 1095b; vgl. X 7—8, 1177 f. In dieser Bewertung wirkt der Gottesbegriff des Aristoteles mit: Wenn Gott die *νόησις νοήσεως* ist, so ist intellektuelle Einsicht Teilnahme an diesem Göttlichen, wodurch dem Menschen in einzelnen Augenblicken die Seligkeit geistiger Schau zukommt, die Gott immer besitzt: Met *Λ* 7, 1072 b; vgl. Met *Λ* 9, 1074 b.

[5] Vgl. Plotins Formulierungen *μηλὲν ὁρῶν θεάσεται* oder *ὀυχ ὁρῶν ὁρῶν* u. ä.: Enn. V 5, 7.

Ekstase. So wird auch hier in neuer Schärfe die Vollkommenheit in geistiger Kontemplation angesetzt, während alle Aktion eine untergeordnete Vorstufe bleibt.

2. Patristik. — Schon früh strömt das griechische Geistesgut in das christliche Denken ein und wird im besonderen auch zur theoretischen Grundlegung der christlichen Aszese herangezogen. In der Bewertung von Aktion und Kontemplation folgen die Kirchenväter weitgehend den griechischen Vorbildern, doch geben sie deren Lehre nicht unverändert weiter. Vielmehr vollzieht sich hier eine Umdeutung, die sich schon bei Clemens von Alexandrien abzeichnet und im wesentlichen in der ganzen Patristik beibehalten wird: Aktion (πρᾶξις) bedeutet nicht mehr jegliche äußere, handwerkliche oder politische Tätigkeit, sondern sittlich-aszetisches Streben, Kampf gegen Sünde und Leidenschaft, Ringen um Tugend und Vollkommenheit[6]. Es bildet die notwendige Voraussetzung für die Kontemplation (θεωρία), dem Einswerden der Seele mit Gott; und erst darin liegt das eigentliche Wesen der christlichen Vollkommenheit. Gewiß meint auch diese Kontemplation schon etwas wesentlich anderes als bei den griechischen Philosophen: nicht allein intellektuelle Erkenntnis, auch nicht nur theologisches Studium, sondern betende und betrachende Vereinigung mit Gott. Das ist etwas durchaus anderes und Neues, wenn auch die Andersheit und Neuheit bis weit herauf in der christlichen Geistesgeschichte nicht in voller Klarheit gesehen wurde, sondern durch den gemeinsamen Begriff der Kontemplation verdeckt blieb. So kommt es, daß auch diese „religiöse Kontemplation" — wenn wir sie gegenüber der philosophischen Kontemplation so nennen wollen — unter vorwiegend intellektuellem Aspekt gesehen wurde. Das kontemplative Finden Gottes vollzieht sich in einem erkennenden Aufstieg des Geistes nach platonisch-neuplatonischem Vorbild von der Erkenntnis der Weltdinge aufsteigend zu ihrem göttlichen Ursprung und erreicht ihren Gipfel in mystischer Gottvereinigung in diesem Leben und in unmittelbarer Gottesschau des künftigen Lebens.

Schon daraus wird deutlich, daß durchaus verschiedene Sachverhalte in dem einen Begriff Kontemplation subsumiert sind. Teils bedeutet er rein intellektuelle Erkenntnis philosophischer oder theologischer Art, teils ein gesamtpersonales Verhältnis zu Gott in der gläubigen und liebenden Hingabe des Gebetes; und hier wieder sowohl das gewöhnliche Gebetsleben als auch mystische Gebetsgnaden und schließlich sogar die beseligende Gottesschau des Jenseits. Dies alles verschlingt sich sosehr, daß es oft schwer, ja unmöglich zu entscheiden ist, ob und wie weit der christliche Theologe oder der neuplatonische Philosoph von unmittelbarem Berühren und Ergreifen Gottes, von unmittelbarer Schau Gottes spricht, d. h. ob und wie weit etwas von der Art gemeint ist, was

[6] Das schon im griechischen Begriff der πρᾶξις enthaltene ethische Moment wird somit ausdrücklich akzentuiert.

die mystische Theologie von außerordentlicher Begnadung weiß, oder ob es eine philosophische Mystik im Sinne Plotins bleibt.

Der Prozeß der Assimilation griechischen Gedankengutes beginnt schon — um auch hier auf einzelnes kurz hinzuweisen — bei Clemens von Alexandrien, für den die Vollkommenheit „in der Erkenntnis des Guten und in der Vereinigung mit Gott"[7] besteht. Er unterscheidet darin ein intellektuelles und ein moralisches Element. Das intellektuell-theoretische Element wird gnostisch bestimmt als jene γνῶσις, die sich über das Dunkel des Glaubens erhebt zu beständiger Schau Gottes. Das moralisch-praktische Element wird stoisch gefaßt im Begriff der ἀπάθεια, welche das zu erringende Ziel sittlich-aszetischen Strebens ausmacht[8]. Damit ist die alte Zweiheit wieder aufgenommen, wenn auch in spezieller Anlehnung an gnostisches und stoisches Gedankengut.

Während jedoch bei Clemens beide Elemente zusammengehören und sich die Waage halten[9], erhält schon bei Origenes die Kontemplation einen ausdrücklichen Wertvorrang, der für die Zukunft bestimmend bleibt. Nur die Beschaulichen „wohnen im Innern des Gotteshauses", während die Tätigen „in den Vorhöfen bleiben"[10]. In Anwendung dieses Gedankens auf Lk 10, 38—42 wird Martha zum Symbol des aktiven Lebens, Maria zum Symbol des beschaulichen Lebens[11], eine Deutung, die von hier aus in der aszetischen Literatur weiterlebt. Durch Zweiteilung des beschaulichen Lebens kommt Origenes zu drei Stufen des geistlichen Aufstiegs. Die erste Stufe ist das praktische Leben, der sittliche Kampf, dessen Ziel die Apatheia ist. Die zweite Stufe bildet die Betrachtung der geschaffenen Dinge, durch die wir aufsteigen zur dritten Stufe, der liebenden Vereinigung mit Gott in der Kontemplation[12]. Damit ist schon die Dreiheit vorgebildet, die dann über Dionysius Ps.-Areopagita in die aszetisch-mystische Theologie eingeht: *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*. Dies alles wirkt deutlich bei den Kappadoziern nach, wenn etwa für Gregor von Nyssa der Fortschritt in der Tugend wesenhaft gebunden ist an den Fortschritt der Erkenntnis[13], oder wenn Gregor von Nazianz ausdrücklich die von Origenes stammende Rangordnung übernimmt: „Beschauung ist das Werk der Vollkommenen, das Tätigsein ist für die große Menge"[14].

[7] Strom. II 22, 131, 5 (GCS 15, 185). Diese Wesensbestimmung der Vollkommenheit geht deutlich auf platonische Ursprünge zurück; vgl. Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 64. Auch in den folgenden Angaben über die Patristik lehnen wir uns teilweise an dieses Werk an.

[8] Bes. Strom. VI 9, 71—79 (GCS 15, 467—471); vgl. Viller-Rahner 69. und J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, 245—276.

[9] Für Clemens sind ἔργα und γνῶσις in gleicher Weise zum Heil: Strom. IV 6, 39, 1 (GCS 15, 265).

[10] In Ps 133 (PG 12, 1652 C).

[11] Fragm. de Joh.-Komm. 80 (GCS 10, 547).

[12] Die Dreiheit von *πρακτική*, *φυσική θεωρία*, *θεολογία* findet Origenes in der Abfolge der Weisheitsbücher wieder: Prov., Eccl., Cant.; vgl. Viller-Rahner 77 f.

[13] Viller-Rahner 143.

[14] Poem. mor. 23 (PG 37, 928 A); Contra Iulian. orat. I 113 (PG 35, 649 B).

Bei Augustinus wiederum kommt das neuplatonische Denken im christlichen Raum zur Auswirkung. So besteht auch für ihn die Vollkommenheit in der Schau Gottes, der wahren Weisheit – *sapientia* im Gegensatz zur *scientia*, der Erkenntnis der geschaffenen Dinge[15]. Auch für ihn ist alles aszetische Bemühen diesem Ziel untergeordnet. Und so stellt er auf neuplatonische Art den stufenweisen Aufstieg der Seele dar, der in der Schau Gottes, in unmittelbarem Berühren und Ergreifen Gottes mündet[16].

Ähnlich ist es bei Gregor dem Großen: Die praktische Tugendübung ist notwendige Vorbereitung auf die Beschauung, in dieser aber liegt die eigentliche und höchste Vollkommenheit[17]. Dennoch bricht hier ein Gedanke durch, der bisher überraschend wenig Beachtung gefunden hatte: Wert und Würde des Apostolates. Gregor scheint ein apostolisches Leben, in dem sich Aktion und Kontemplation verbinden, — wir würden sagen: eine *vita mixta* — über das rein kontemplative Leben zu stellen und als höchste Lebensform zu bewerten. Aktion und Kontemplation stehen darin in Wechselwirkung und vervollkommen einander – nach dem Beispiel Christi, der die Nacht im Gebete zubrachte und den Tag apostolischem Wirken weihte[18].

Zwar vollzieht sich im Mönchtum eine gewisse Akzentverschiebung innerhalb des kontemplativen Lebensideals, wenn Benedikt ausdrücklich und grundsätzlich das *opus Dei* in den Mittelpunkt des monastischen Lebens stellt[19], ihm eine straffe Regelung gibt und von dieser Mitte her die Lebensform des abendländischen Mönchtums prägt. Bisher lag das Hauptgewicht kontemplativen Lebens auf der Erringung der Gottesschau durch den Einzelnen. Jetzt tritt der Einzelne als solcher zurück und wird in die betende Gemeinschaft hineingestellt. Das bedeutet indes nicht, daß das Ziel kontemplativen Lebens anders bestimmt würde, aber der Weg zum Ziel erfährt einen Wandel, er führt durch die Gemeinschaft hindurch. Wohl verlangt Benedikt, daß der Psalmengesang innerlich beseelt und erfüllt werde, daß „unsere Seele in Gleichklang sei mit unserer Stimme"[20], er verlangt Vergegenwärtigung Gottes nicht nur beim Gebet, sondern immerwährende Sammlung. Aber von formellem Gebet des Einzelnen handelt er kaum[21].

Noch wichtiger für unsere Frage nach Aktion und Kontemplation ist jedoch, daß auch hier der apostolische Gedanke nicht zur Geltung kommt. Das Herausgehen des Mönches aus der Welt bedeutet

[15] De Trin. XII 14, 21—23 (PL 42, 1009 ff); 15, 25 (PL 42, 1012).

[16] Bes. Enarr. in Ps 41 (PL 36, 464—476); vgl. Viller-Rahner 258.

[17] Z. B. Moral. VI 37, 56—61 (PL 75, 760—765). Über die Stufen des Aufstiegs z. B.: Hom. in Ezech. II 5, 8—10 (PL 76, 989—991); vgl. Viller-Rahner 271.

[18] In Ezech. II 4, 6. (PL 76, 976 D) u. ö.; Moral, VI 37, 56 (PL 75, 760 f); XXVIII 13, 33 (PL 76, 467); Viller-Rahner 276.

[19] *Nihil operi Dei praeponatur;* Reg. 43.

[20] *Ut mens nostra concordet voci nostrae;* Reg. 19.

[21] Wenn es in der Reg. 8 heißt, die Zeit, die vom Nachtchor übrigbleibt, solle der Meditation dienen, so hat dieses Wort noch keinen prägnanten Sinn, kann vielmehr Lesung, Studium usw. einschließen; Viller-Rahner 215.

auch Verzicht auf eigene aktiv apostolische Arbeit. Allerdings wurde faktisch das Mönchtum früh, schon vor Benedikt, apostolisch tätig und im Abendland wird es zum Träger der großen Missionsbewegung. Doch vollzieht sich dies unabhängig von den theoretischen Grundlagen des Mönchtums. Die apostolische Aktion positiv einzubauen in die Theologie der christlichen Vollkommenheit, ist noch nicht gelungen und konnte nicht gelingen, solange die platonisch-neuplatonische Wertung wenigstens theoretisch in Geltung blieb. Der Zwiespalt zwischen rein kontemplativer Theorie und aktiv apostolischer Praxis des Mönchtums mußte seiner Überwindung entgegendrängen. Dies geschieht denn auch mehr und mehr in den Neugründungen grundsätzlich apostolischer Orden im Hochmittelalter und in ihrem Raum kommt es auch zu einer neuen spekulativen Durchdringung des alten Problems „Aktion und Kontemplation": bei Thomas von Aquin.

3. Scholastik. — Das griechische und patristische Traditionsgut lebt weiter in der scholastischen Theologie des Mittelalters, ohne daß es gelänge, die platonische Grundtendenz restlos zu überwinden. Dies gilt in etwa auch von Thomas von Aquin, der in der II^a II^{ae} der Summa Theologica das alte Problem weitausholend spekulativ-systematisch zu bewältigen sucht und dessen Lehre allein wir hier herausgreifen, um sie kurz zu skizzieren und zu diskutieren.

Fürs erste stellt Thomas fest, daß sich das menschliche Leben *convenienter* und *sufficienter* in ein aktives und ein kontemplatives Leben einteilen läßt. Als Beweisgrund dient die Zweiheit der Verstandestätigkeit: Ist das Ziel des Verstandes die Erkenntnis der Wahrheit, so ist er *intellectus contemplativus*; ist sein Ziel äußeres Handeln, so ist er *intellectus practicus sive activus*[22]. Was versteht demnach Thomas unter einem aktiven und einem kontemplativen Leben?

Das Leben in seiner Gesamtheit ist *vita activa*, wenn es zwar nicht ausschließlich, aber vorwiegend — *principaliter* — auf äußeres Handeln hingeordnet ist[23]. Hierher gehört auch der Bereich der sittlichen Tugendübung[24], insbesondere die Tugend der Klugheit, die, obzwar der Erkenntnisordnung angehörend, doch als *recta ratio agibilium* sittliches Handeln zum Ziel hat[25]. Thomas faßt also im Begriff *actio* den antik-griechischen und den patristischen Begriff in eins zusammen: Aktion ist für ihn nicht nur äußeres Tun im allgemeinen, sondern zugleich sittliches Tun. Dies hat seinen tieferen Grund darin, daß ja für Thomas jede freie Handlung *in concreto* immer schon sittlich wertbestimmt ist.

Der Begriff *vita contemplativa* meint dagegen ein Leben, das vorwiegend — *principaliter* — auf die Erkenntnis der Wahrheit

[22] II II 179, 2. (Da wir im folgenden nur aus der II^a II^{ae} zitieren, werden immer nur quaest. und art. angegeben.)
[23] 179, 1 u. 2.
[24] 181, 1.
[25] 181, 2.

hingeordnet ist[26] und zwar *principaliter* auf die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit[27], *secundario* auf die Betrachtung der Werke Gottes, durch welche hindurch wir aufsteigen müssen zur Erkenntnis Gottes selbst[28].

Diese Begriffsbestimmung scheint auf den ersten Blick eindeutig klar. Daß sie es dennoch nicht ist, zeigt sich erst, wenn Thomas die Wertfrage stellt. Hier lautet die grundlegende These: *Vita contemplativa simpliciter melior est quam activa*[29]. Damit soll offenkundig eine christlich-theologische Wertung vollzogen werden aus dem jeweiligen Verhältnis von Aktion und Kontemplation zur christlichen Vollkommenheit, dem gemeinsamen Ziel. Wenn man aber die These auf Grund der vorher definierten Begriffe versteht, so wird sie schlechthin unannehmbar. Denn Kontemplation bedeutet der Definition gemäß Erkenntnis der Wahrheit, also rein intellektuelle Kontemplation, und bleibt so auf der Ebene des griechischen Ideals. Intellektuelle Erkenntnis als solche steht aber ihrem sittlichen und übernatürlichen Wert nach gewiß nicht über jeder Art äußeren Tuns, erst recht nicht über sittlichem Handeln. Im Gegenteil: Erkenntnis als solche ist ethisch noch vollkommen wertfrei. Denn der sittliche Wert wird konstituiert durch einen freien personalen Akt der Wertbejahung und Wertverwirklichung, liegt also wesentlich im Willen. Und christliche Vollkommenheit bedeutet nicht Vollkommenheit der Erkenntnis, sondern Vollkommenheit der Liebe. Höhere Erkenntnis kann und soll zwar eine tiefere, reifere personale Stellungnahme zum erkannten Wert bedingen und so zum Wachstum sittlicher Vollkommenheit beitragen, d. h. im christlichen Sinne letztlich: sie kann und soll zur Gottesliebe führen, in der die christliche Vollkommenheit besteht. Aber sie muß dies nicht aus eigener Wesensnotwendigkeit, sie bildet nur die Vorbedingung dafür. Selbst die Beschäftigung mit dem höchsten Gegenstand der Erkenntnis, dem Offenbarungsinhalt, kann an sich ohne personale Hingabe an das Erkannte geschehen und so ohne jeden sittlichen und christlichen Wert bleiben. Sie kann ohne Liebe, ja ohne Glaube geschehen, als rein theoretische Kenntnisnahme, wenn etwa ein Ungläubiger aus bloßem Interesse die Hl. Schrift liest oder die katholische Dogmatik studiert, nur um zu erfahren, was darin gelehrt wird. Soll demnach der Satz: *Vita contemplativa simpliciter melior est quam activa*, einen richtigen Sinn haben, so jedenfalls nur unter der Voraussetzung, daß die

---

[26] *Vita contemplativa illorum esse dicitur, qui principaliter intendunt contemplationi veritatis;* 180, 1. *Quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus;* 179, 1. Der Gegensatz wird hier einfachhin durch die Begriffe *contemplatio veritatis* und *exteriores actiones* bestimmt, später noch klarer durch die Begriffe *cognitio veritatis* und *exterior actio;* 179, 2.

[27] *Principaliter . . ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis;* 180, 4.

[28] *Etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem;* ebd.

[29] 182, 1.

vita contemplativa nicht allein im Sinne intellektueller, sondern religiöser Kontemplation verstanden wird, die sich in personalen Akten des Glaubens und der Liebe verwirklicht.

Nun ist dies selbstverständlich beim hl. Thomas mitgemeint. Er weiß natürlich, daß ein religiöser Orden etwas anderes ist als ein wissenschaftlicher Verein zum Zwecke philosophischen und theologischen Studiums, daß es ihm vielmehr wesentlich um religiöse Werte geht. Tatsächlich macht er jedoch diesen Unterschied nicht, sondern gewinnt die Bewertung der Kontemplation zunächst allein vom Intellektuellen her. Das zeigt sich deutlich in den acht Gründen, die Thomas zum Beweis des angeführten Satzes von Aristoteles übernimmt und mit Belegen aus der Hl. Schrift theologisch unterbaut. Der entscheidende Beweisgedanke, auf den all diese Gründe mehr oder minder hinauslaufen, ist der, daß der Verstand die höchste und dem Menschen wesenseigenste Fähigkeit ist[30]. Der Verstand wird aber aktuiert in der geistigen Erkenntnis (*intelligere*). So bedeutet intellektuelle Erkenntnis eine Aktuierung und Vervollkommnung des Menschen gemäß seiner höchsten Anlage, somit den höchsten menschenmöglichen Akt überhaupt. Ein Leben, das in seiner Ganzheit auf geistige Erkenntnis hingeordnet ist, bildet darum die höchste menschenmögliche Lebensform.

Daß dieser Gedanke griechisch, aber nicht christlich ist, wird man kaum leugnen können. Er entstammt geradlinig dem antiken Spiritualismus und Intellektualismus. Der eigentlich christliche Gedanke, daß die Vollkommenheit in der Liebe besteht, kommt noch nicht zum vollen Durchbruch. Selbstverständlich weiß auch Thomas darum und sucht den Gedanken einzubauen. So ist die Liebe Anfang und Ende des kontemplativen Lebens, insofern sie einerseits zur Erkenntnis und Betrachtung Gottes bewegt (*movet*) und anregt (*incitat*), anderseits das Ziel und die Frucht kontemplativer Vereinigung mit Gott ist[31]. Doch ändert dies nichts daran, daß das Wesen der Kontemplation allein im intellektuellen Moment liegt[32], und ihr Vorrang gegenüber der Aktion allein hierin gründet.

Im Gegensatz dazu steht — und gerade das zeigt das seltsame Schwanken zwischen antik griechischer und genuin christlicher Wertung —, daß der übernatürliche Verdienstwert des kontemplativen und des aktiven Lebens von der Liebe her bestimmt wird: Das kontemplative Leben ist „direkt und unmittelbar" der Gottesliebe zugeordnet, das aktive Leben der Nächstenliebe. Weil nun die Gottesliebe höher steht als die Nächstenliebe, kommt ihr auch

[30] *Vita contemplativa convenit homini secundum illud, quod est optimum in eo .. (et) quod est magis proprium homini;* 182, 1.

[31] *Vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum, quantum autem ad id, quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem ...; inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam; et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur;* 180, 1.

[32] Vgl. den ersten Satz des eben angeführten Textes.

ein größerer Verdienstwert zu[33]. Abgesehen von der systematischen Zuordnung: Kontemplation-Gottesliebe, Aktion-Nächstenliebe, die nur bedingt richtig ist, die Zusammenhänge aber zu sehr vereinfacht und so in ein schiefes Licht bringt — wir kommen darauf zurück, — überschneiden sich, wie sich jetzt zeigt, in der Bewertung der Kontemplation zwei wesensverschiedene Gedankenreihen. Einerseits wird ihr Vorrang vor der Aktion in ihrem inneren, rein intellektuell bestimmten Wesen fundiert, anderseits ihre Verdienstlichkeit am Grad der Liebe bemessen. Da diese jedoch dem Wesen intellektueller Kontemplation äußerlich bleibt, wenn sie auch deren Ursache und Ziel sein kann (aber nicht sein muß), so folgt daraus, daß intellektuelle Kontemplation als solche (ohne Liebe) ohne sittlichen und übernatürlichen Vollkommenheitswert bleibt — womit die erste Wertordnung aufgehoben ist — und daß anderseits jene Kontemplation, die zum Formprinzip eines nach Vollkommenheit strebenden Lebens werden soll, etwas durchaus anderes ist, nämlich — wie wir sie oben nannten — religiöse Kontemplation, welche die Liebe nicht nur zum Ursprung und Ziel hat, sondern erst in ihrem inneren Wesen konstituiert wird durch Akte personaler Hingaben an Gott in Glaube und Liebe. Insofern diese Unterscheidung nicht klar zutage tritt, bleibt auch der Begriff Kontemplation in schwebender Unbestimmtheit und es gelingt noch nicht, die vom Platonismus auferlegte intellektualistische Verengung zu sprengen.

Am grundsätzlichen Wertvorrang des kontemplativen vor dem aktiven Leben ändert es nichts, daß Thomas — aus der Sicht des Dominikaners — eine Lebensform, die man später *vita mixta* nennen wird, für die höchste hält und einem rein kontemplativen Leben, erst recht einem rein aktiven Leben vorzieht. Denn ein apostolisches Leben, das die Lehr- und Predigttätigkeit zum Inhalt hat, also ein *opus ..., quod ex plenitudine contemplationis derivatur*[34], gehört in den Bereich des kontemplativen Lebens, übersteigt aber die reine Kontemplation, insofern an der überströmenden Fülle des eigenen Lichtes auch anderen Anteil gewährt wird: *sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*[35]. So wird die Wertung eines aktiv-apostolischen Lebens durchaus vom kontemplativen Element her gewonnen, nicht aber — wenigstens primär und direkt — aus dem inneren Wert des apostolischen Wirkens selbst.

4. Ignatius. — Gerade davon hebt sich das Ignatianische Geistesgut ganz wesentlich ab, in dessen Zusammenhang das Wort Nadals: *in actione contemplativus*, verstanden werden muß. In der Lebensform, die Ignatius der Gesellschaft Jesu gibt, wird das kontemplative Element — wenn es noch so bezeichnet werden

[33] *Vita ... contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei ... vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi ... et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa:* 182, 2.

[34] 188, 6.

[35] Ebd.

darf — dem aktiv-apostolischen Leben restlos ein- und untergeordnet, die Vollkommenheit aber soll verwirklicht werden in der Vollkommenheit der von Liebe geleiteten und erfüllten Tat. Das muß zunächst — wieder nur in knappen Grundlinien — aus dem Schrifttum des hl. Ignatius selbst gezeigt werden.

Schon in der „Formula Instituti" wird die Struktur des neuen Ordens und die völlig veränderte Blickrichtung erkennbar. Hier ist die Rede vom Kriegsdienst *sub vexillo crucis*, vom Dienst an der Kirche, von Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens, von apostolischer Arbeit zum Heil der Seelen, von Unterricht, Erziehung, Predigt, Spendung der Sakramente, von Armut und Gehorsam als der Lebensform des apostolischen Arbeiters, der bereit stehen soll zur Aussendung in alle Teile der Welt durch den Statthalter Christi auf Erden — zur Arbeit *in vinea Domini*. Es ist die Rede von allen Formen priesterlich-apostolischen Wirkens und es wird eine Lebensform umrissen, die größtmögliche Freizügigkeit solchen Wirkens gewährleisten soll — es ist aber nicht die Rede von „Kontemplation", dem bisher gültigen Ziel eines nach Vollkommenheit strebenden Lebens, es ist nur die Rede von „Aktion" zur Ehre Gottes.

Wenn im „Examen generale" das Ziel der Gesellschaft in der Zweiheit bestimmt wird: Heil und Vervollkommnung der eigenen Seele, und Heil und Vervollkommnung des Nächsten[36], so könnte dies auf den ersten Blick der Zweiheit von Kontemplation und Aktion verwandt erscheinen. Doch ist es nicht mehr so gemeint, daß die Vollkommenheit in der Ruhe der Beschauung errungen wird und dann am Überfluß des Lichtes und der Gnade auch anderen Anteil gewährt wird — im Sinne des thomistischen *contemplata aliis tradere* —, sondern so, daß sich beides zur vollen Einheit durchdringt, d. h. daß das apostolische Wirken zum Heil und zur Heiligung der Mitmenschen das Formprinzip des Ordenslebens und damit auch das Formprinzip des eigenen Vollkommenheitsstrebens wird.

Auch in den „Konstitutionen" finden sich die beiden geschichtlich geprägten Begriffe *actio* und *contemplatio* nicht. Man wird auch schwer andere Begriffe finden, die ihnen sachlich entsprechen. Ihrer Bedeutung am nächsten kommen wohl die Begriffspaare *oratio-actio* und *interiora-exteriora*. Die Zweiheit von *oratio* und *actio* erscheint dort, wo Ignatius im 9. Teil der Konstitutionen vom General der Gesellschaft spricht und das Idealbild des Jesuiten entwirft. Vor allem fordert er: *cum Deo ac Domino nostro quam maxime coniunctus et familiaris, tam in oratione quam in omnibus suis actionibus sit*[37]. Damit wird jedoch die Zweiheit von *oratio* und *actio* gleich auf eine übergeordnete Einheit bezogen und so ihr scheinbarer Gegensatz in einem Dritten geeint: *coniunctio et familiaritas cum Deo*, oder kürzer, mit einem Wort, das Ignatius an anderen Stellen gebraucht: *unio cum Deo*. Wenn man nun unter

[36] Ex. gen. I 2 (3).
[37] Const. IX. 2, 1 (723).

oratio das aktuelle Gebet versteht — „religiöse Kontemplation", wie wir es oben bezeichnet haben, — so hebt sich dieses Dritte, die *unio cum Deo*, davon als etwas anderes ab, das nicht auf das formelle Gebet beschränkt bleibt, sondern Aktion wie Kontemplation in gleicher Weise erfüllen muß.

Daraus ergibt sich auch, daß die andere Zweiheit von *interiora* und *exteriora* nicht einfachhin im Sinne von *contemplatio* (*oratio*) und *actio* aufzufassen ist, sondern im Sinne von *unio cum Deo* und *actio*. Davon spricht Ignatius im zusammenfassenden 10. Teil der Konstitutionen: *Media illa, quae cum Deo instrumentum coniungunt ac disponunt, ut a divina manu recte gubernetur, efficaciora sunt quam quae illud disponunt erga homines ... Illa enim interiora sunt, ex quibus efficaciam ad exteriora permanare ad finem nobis propositum oportet*[38]. Unter diesen *interiora* sind genannt die Tugend, besonders die Liebe, die „reine Meinung", die „Vertrautheit mit Gott", die zwar *in spiritualibus devotionis exercitiis* erworben und gepflegt werden muß, aber als innere Haltung das ganze Tun beseelen und heiligen soll. Ausdrückliches Gebetsleben ist notwendig, aber es ist nicht mehr das in sich ruhende Höchstziel eines beschaulichen Lebens, es ist vielmehr *exercitium*, d. h. „Übung" jener Gesinnung und Haltung, die nicht auf Gebetszeiten beschränkt ist, sondern das ganze aktive Leben erfüllen soll. Und weil es nicht Selbstzweck, sondern „Übung" und als solche — in einem recht zu verstehenden Sinn — „Mittel" zu einem Ziel ist, erhält es sein Maß und seine Grenze an diesem Ziel: dem in reiner Meinung vollbrachten Tun zur Ehre Gottes.

Dies wird wohl besonders deutlich an der Stelle, an der Ignatius von den geistlichen Übungen der Scholastiker handelt: *Orationibus et meditationibus prolixis eo tempore non adeo multum loci tribuetur. Quandoquidem litteris dare operam, quae sincera cum intentione divini servitii addiscuntur et quodammodo totum hominem requirunt, non minus quam in illis versari tempore studiorum, immo magis Deo ac Domino nostro gratum erit*[39]. Der Gedankengang dieser Sätze ist, genau betrachtet, merkwürdig. Unmittelbar vorher hieß es, man müsse Sorge tragen, daß nicht im Eifer des Studiums der Eifer des religiösen Lebens Schaden leide[40]. Wenn erfahrungsgemäß diese Gefahr besteht, wäre eher zu erwarten, daß ihr durch Sicherung bestimmter Andachtsübungen begegnet würde. Im Gegenteil: Es bleibt bei einem Mindestmaß, eben soviel als genügt, die *sincera intentio divini servitii* lebendig zu erhalten. Denn die Erfüllung der Berufspflicht, in reiner Meinung vollbracht, ist der höchste Gottesdienst, mehr noch als Gebet und Betrachtung.

Wenn Ignatius auch für das persönliche Gebet des Jesuiten nach der Ausbildungszeit keine Vorschrift macht, auch keine Grenze setzt — *nisi quam discreta caritas unicuique dictaverit*[41] —, so

[38] Const. X 2 (813).
[39] Const. IV 4, 2 (340).
[40] Ebd.
[41] Const. VI 3, 1 (582).

stellt er doch die allgemeine Norm auf, daß sich Gebet, körperliche Strengheiten usw. nach den Forderungen der apostolischen Arbeit bemessen und beschränken müssen[42].

Daraus geht klar hervor, daß nach der Überzeugung des hl. Ignatius die Vollkommenheit nicht von dem Ausmaß der „Übungen" bestimmt ist, so wichtig sie auch sind und sosehr sie von Ignatius immer wieder betont werden, sondern von der liebeerfüllten Ausrichtung des ganzen Tuns auf Gott. So hat denn die *recta intentio* in seiner geistlichen Lehre eine zentrale Stelle. Sie fordert, daß wir mit möglichster Reinheit Gott in allen Geschöpfen lieben und alle Geschöpfe in Ihm[43]. Das heißt: Gott in allen Dingen finden — das, was die *contemplatio ad obtinendum amorem*[44] der Exerzitien lehren will.

Wir können also festhalten: Ignatius sieht die Vollkommenheit nicht mehr in einem kontemplativen Element, auch nicht in religiöser Kontemplation, wenn darunter formelles Gebet, Betrachtung und andere „Übungen" verstanden werden, sondern wesentlich in der Vollkommenheit der Aktion, die rein um Gottes willen übernommen, auf ihn ausgerichtet und für ihn vollbracht ist. Ignatianische Aszese ist Aszese der Aktion. Und alles Kontemplative hat eine, wenn auch unumgänglich notwendige Dienstfunktion: dem aktiven Leben immer neu religiöse Energien zuzuführen, daß von jenem „Innen" her das „Außen" des Tuns mit reiner Gottesliebe erfüllt und hineingehoben werde in beständige *unio cum Deo*.

5. Suarez. — Während Ignatius selbst das traditionelle Begriffspaar *actio* und *contemplatio* nicht aufnimmt und dementsprechend die Lebensform der Gesellschaft auch nicht in das Schema von aktivem oder kontemplativem Leben einzuordnen sucht, erst recht nicht eine spekulativ-theologische Rechtfertigung des aktiven Lebens in seinem Sinn zu geben versucht, so stellt schon Suarez in seinem Werk „De religione" ausdrücklich die Frage, *utrum Societas contemplativam vel activam vitam amplectatur*[45].

In der sehr aufschlußreichen Beantwortung dieser Frage folgt Suarez zunächst Thomas in der Unterscheidung von drei Grundtypen des Ordenslebens. Alle streben nach der Vollkommenheit der Liebe, die einen aber *per viam tantum contemplationis, quae per se perficit amorem erga Deum*, die anderen *per actiones amoris et misericordiae erga proximos; nam cum illa etiam sint propter Deum, etiam caritas erga Deum illo modo perficitur;* die Dritten schließlich in einer *vita mixta... ex contemplatione et actione*[46]. Schon daraus wird deutlich, daß Suarez in etwa die intellektualistische Bewertung der Kontemplation überwindet und ihren Vollkommenheitswert nur nach der Liebe bemißt. Wenn er die — ohne Zweifel fragwürdige — Zuordnung des kontemplativen Lebens zur Gottesliebe und des aktiven Lebens zur Nächstenliebe von Thomas

[42] Ebd.
[43] Const. III 1, 26 (288).
[44] Exerc. spir. 230—237.
[45] De religione tract. 10, lib. 1, cap. 6.
[46] A. a. O. n. 1.

übernimmt[47], so wird auch diese Einseitigkeit von Anfang an dadurch gemildert, daß für ihn auch das äußere Tun, sofern sich darin überhaupt christlich-übernatürliche Liebe verwirklicht, *propter Deum* geschieht, d. h. aus Gottesliebe.

Nun ist nie ausschließlich das eine oder das andere Extrem rein realisierbar. Kein kontemplatives Leben kann auf jegliche Aktion verzichten und kein aktives Leben kann, ohne vom religiösen Leben selbst abzufallen, alle Kontemplation preisgeben. In diesem Sinn ist jedes Ordensleben eine *vita mixta*. Doch wird die eigentliche Sinnstruktur eines Ordens erst getroffen, wenn man tiefer und prinzipieller fragt: nach dem beherrschenden Ziel der gesamten Lebensform. Und von hier aus bleibt die Zweiteilung berechtigt. Denn — so sagt Suarez — der eine Orden *per se solum intendit contemplationem* und läßt nur so viel an Aktion zu, als zur Führung eines kontemplativen Lebens notwendig ist; das aktive Element wird also dem kontemplativen final untergeordnet. Der andere dagegen *per se solum intendit actionem* und läßt nur so viel an Kontemplation zu, als notwendig ist *ad actionem ipsam perfecte agendam... vel certe ad reddendum Deo debitum ac religiosum cultum*[48]. Das kontemplative Element wird hier dem aktiven Element, nämlich der Vollkommenheit des Tuns, final untergeordnet, soweit sich Gebet und Gottesliebe überhaupt noch auf ein Ziel hinordnen lassen und nicht schon selbst einen Letztwert darstellen, den zu verwirklichen Pflicht jedes nach Vollkommenheit strebenden Lebens ist, sei es kontemplativ oder aktiv. Eine *religio mixta* endlich wäre ein Ordensleben, das beide Ziele verbindet: *utrumque per se intendit proprio et speciali modo*[49]; beide stehen gleichwertig nebeneinander, ohne daß ein Element final auf das andere bezogen und ihm untergeordnet würde.

Und in diesem Sinn ist nach Suarez die Gesellschaft Jesu eine *religio mixta: Dico ergo Societatem ex vi sui instituti utrumque vitae genus per se ac principaliter intendere*[50]. Daß hiermit eine Behauptung aufgestellt ist, die zwar bezüglich des aktiven Charakters eine Selbstverständlichkeit ist und keines Beweises bedarf, bezüglich des wesentlich kontemplativen Charakters aber umso fragwürdiger ist und ausdrücklicher Beweise bedarf, das fühlt Suarez selbst und versucht dies denn auch durch eine Reihe von Gründen zu belegen. Als Beweis führt er das Doppelziel der Gesellschaft, Selbstheiligung und Fremdheiligung, an und ordnet den beiden Elementen die Zweiheit von Kontemplation und Aktion zu — eine zweifelhafte Zuordnung, weil ja gerade nach Ignatius in der apostolischen Aktion und nicht in der Ruhe der Kontemplation die Vollkommenheit erreicht werden soll, die Aktion selbst also zum Lebenselement und Formprinzip der Selbstheiligung erhoben wird, so notwendig dafür auch formelles Gebet, Betrachtung usw., also die „Übungen"

[47] Vgl. II^a II^{ae} 182, 2.
[48] A. a. O. n. 1.
[49] Ebd.
[50] A. a. O. n. 2.

sind; aber sie sind notwendig als Übungen, deren Funktion die Beseelung des Tuns ist: *ad actionem ipsam perfecte agendam*. Weiter führt Suarez das große Ausmaß an, das dem Gebet und der Betrachtung tatsächlich gewährt wird, womit jedoch nichts über eine primäre Zielbestimmung ausgesagt ist. Auch dient ihm die apostolische Tätigkeit des Ordens zum Beweis, die ein kontemplatives Leben voraussetze; sie setzt es voraus, aber nicht daß es *per se ac principaliter* neben der apostolischen Arbeit als Selbstwert intendiert wird, sondern wiederum: *ad actionem ipsam perfecte agendam*.

Diese Beweisführung wirkt nicht überzeugend. Suarez legt hier die Eigenart der Gesellschaft Jesu zu sehr nach dem Vorbild der alten Orden, besonders der Mendikanten, aus, wie er sich auch weitgehend auf Thomas stützt und dementsprechend die ignatianische *contemplatio in actione* nach dem thomistischen *contemplata aliis tradere* interpretiert. Der neue, spezifisch Ignatianische Gedanke wird hier nicht in seiner Reinheit festgehalten, daß nämlich auch unter völligem Verzicht auf ein kontemplatives Leben (im monastischen Sinn) in der Aktion selbst, im tätigen Umgang mit den Menschen und Dingen der Welt Gott gefunden und geliebt, ein Ordensleben vollkommener Hingabe an Gott gelebt werden kann; daß also das Streben nach Vollkommenheit nicht unabhängig und abgeschieden von jeder äußeren Tätigkeit — sozusagen in einem anderen Raum daneben — vollzogen werden muß, bis man es wagen darf, am Überfluß des Lichtes und der Gnade andere, die dessen bedürfen, teilnehmen zu lassen; sondern daß im Tun selbst, das zur Ehre Gottes und zum Heil des Nächsten, also aus Gottes- und Nächstenliebe vollbracht wird, ein echter Weg zur christlichen Vollkommenheit liegt[51].

Wenn wir nun die Frage, die Suarez stellt, nach der Eigenart der Gesellschaft Jesu beantworten wollen, so kann man zunächst aus dem tatsächlichen Ausmaß von Aktion und Kontemplation im konkreten Leben die Antwort zu gewinnen suchen. Dann ist die Gesellschaft zweifellos eine *religio mixta*: auf der einen Seite Aktion und zwar primär apostolische Aktion, der jede andere Form des Wirkens untergeordnet ist; auf der anderen Seite Kontemplation und zwar sowohl im intellektuellen Sinne philosophisch-theologischen Studiums, das einen relativ breiten Raum einnimmt, als auch im religiösen Sinne von innerem Gebet, dem erst recht sein Raum gesichert ist. Aber so gesehen ist schließlich jedes Ordensleben, ja jedes religiöse Leben überhaupt eine *vita mixta*.

Die eigentliche Sinnstruktur der Lebensform wird erst sichtbar, wenn man — mit Suarez — nach dem beherrschenden Ziel fragt: Ist nun in der Gesellschaft das kontemplative Leben neben dem aktiven in gleicher Weise *per se ac principaliter* intendiert? Es ist

[51] Die Auffassung des Suarez muß wohl historisch verstanden werden. Er will damit offenbar einerseits die Eigenart der Gesellschaft Jesu gegenüber den älteren, mehr kontemplativen Orden rechtfertigen und verteidigen durch Hinweis auf das relativ starke kontemplative Element auch in der Gesellschaft, anderseits deren Lebensform ausdrücklich abheben von früheren rein aktiven Orden, den Ritterorden, karitativen Orden usw.

nicht die Frage nach dem letzten Ziel, denn beide Lebensformen sind als verschiedene Wege zur Vollkommenheit auf ein gemeinsames Höchstziel bezogen. Es ist vielmehr die Frage, ob zwischen beiden Elementen selbst, Aktion und Kontemplation, eine Unterordnung und Überordnung von Mittel und Ziel besteht, d. h. ob etwa die Vollkommenheit *per se* im apostolischen Tun erstrebt und nur so viel an Kontemplation zugelassen wird, als notwendig ist — mit Suarez zu sprechen — *ad actionem ipsam perfecte agendam* und *ad reddendum Deo debitum ac religiosum cultum*. Daß zur religiösen Erfüllung, Beseelung und Heiligung des äußeren Tuns — *ad actionem ipsam perfecte agendam* — ausdrückliches Gebet notwendig ist, bedarf keiner Rechtfertigung; und ebensowenig, daß die Verpflichtung zu Gebet und Gottesdienst auch für ein aktives Leben bestehen bleibt — *ad reddendum Deo ... cultum* —, wenn auch in geringerem Ausmaß als für das Leben eines beschaulichen Mönches, der im *opus Dei* seine Lebensaufgabe sieht. Diese Formel, in der Suarez die Eigenart eines rein aktiven Lebens definiert, scheint uns sehr treffend den Ignatianischen Gedanken zum Ausdruck zu bringen: Das kontemplative Element, d. h. sowohl das Studium der Theologie und anderer Wissenschaften (intellektuelle Kontemplation) als auch — und darauf kommt es vor allem an — das innere Gebetsleben (religiöse Kontemplation) wird der *perfectio actionis* final untergeordnet. Das Studium hat nicht mehr wie noch für Thomas die Funktion einer intellektuellen Vervollkommnung, sondern sie hat die natürliche Befähigung zur Arbeit im Reich Gottes zu vermitteln. Und das Gebetsleben will nicht ein beschauliches Ruhen bei Gott, sondern soll das ganze Tun immer mehr mit Gott erfüllen, daß es *actio perfecta* werde — nicht allein im Sinne natürlicher Fertigkeit, sondern übernatürlicher Vollkommenheit.

Wenn man das Verhältnis von Aktion und Kontemplation so ansetzt — und das scheint dem oben skizzierten Ignatianischen Gedanken durchaus zu entsprechen —, so folgt daraus, daß die Gesellschaft Jesu nicht eine *vita mixta* sondern eine reine *vita activa* zur Lebensform hat. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt gegen das tatsächliche Ausmaß von Gebet und geistlichen Übungen. Sie sind notwendig — aber notwendig gerade zur Beseelung und Vervollkommnung des Tuns, worauf sie hingeordnet bleiben.

II. Contemplatio in actione

1. Die Fragestellung. Die *quaestio facti* drängt zur *quaestio iuris*. Die Feststellung der inneren Struktur eines aktiven Lebens fordert die Frage nach ihrer Berechtigung. Ist es nicht eine völlige Umkehrung der objektiven Wertordnung, wenn die Kontemplation zu einer Dienstfunktion an der Aktion herabgesetzt wird? Bezüglich der intellektuellen Kontemplation besteht kaum ein Bedenken. Aber die religiöse Kontemplation, also das innere Gebet, das als *gloria Dei formalis* einen absoluten Höchstwert des menschlichen Lebens darstellt, darf nicht relativiert, d. h. als bloßes Mittel

auf ein wert-ontologisch tiefer stehendes Ziel hingeordnet werden, ohne ihren Eigenwert preiszugeben. Die traditionelle Bewertung von Kontemplation und Aktion kann darauf nicht Antwort geben. Ihr entsprechend bleibt die christliche Vollkommenheit „an sich" und eigentlich Sache der Kontemplation, jede Aktion wird demgemäß mehr oder minder scharf als Abfall von jenem Eigentlichen abgewertet, wenn auch als Abfall, der durch die praktischen (leider in Kauf zu nehmenden) Notwendigkeiten des Lebens, des sozialen und kirchlichen Zusammenlebens, der seelsorglichen Bedürfnisse usw. relativ gerechtfertigt erscheint. Aber das Eigentliche wäre doch ein möglichst rein kontemplatives Leben.

Der Versuch einer Antwort darauf muß sich zunächst auf den inneren Sinn und Wert des Zieles besinnen, auf das in einem aktiven Leben — wie wir seine Struktur gekennzeichnet haben — die kontemplativen Momente final bezogen werden, d. h. es muß eine philosophisch-theologische Wertung des menschlichen Tuns im allgemeinen und des apostolischen Tuns im besonderen gewonnen werden. Dazu ist erfordert, daß man die historischen Fehlerquellen erkennt und ausschaltet, die aus der Antike stammend tief in die Patristik und Scholastik hineingewirkt und die Bewertung von Aktion und Kontemplation mit gewissen Vorurteilen belastet haben. Wir wollen sie nennen: Intellektualismus, Spiritualismus und Individualismus. In Auseinandersetzung damit müssen drei polare Spannungseinheiten, die den Vollzug des menschlichen Lebens bestimmen, in ihrem Wesen geklärt werden — was hier mehr angedeutet als ausgeführt werden soll — nämlich: Erkennen und Wollen, Innen und Außen, Einzelner und Gemeinschaft.

2. Erkennen und Wollen. — Der Intellektualismus, den wir hier meinen, setzt den Verstand als die höchste Fähigkeit des Menschen an und sieht demgemäß in der intellektuellen Erkenntnis der Wahrheit, vor allem der ewigen Wahrheit, den werthöchsten menschlichen Akt. Daraus folgt weiter, daß ein Leben, das sich mit möglichster Ausschließlichkeit der Erkenntnis der Wahrheit widmet, die schlechthin höchste menschliche Lebensform ist. Ihre Verwirklichung fordert ein Herausgehen aus allen innerweltlichen Bindungen und Handlungen, die von der kontemplativen Versenkung in die Wahrheit abziehen und den Geist mit anderen Inhalten und Sorgen erfüllen, und wäre es auch die höchste, um Gottes willen übernommene Arbeit. Reine Beschauung stünde grundsätzlich höher.

Dabei wird leicht übersehen, daß Erkenntnis ihrem Wesen nach nicht für sich isoliert besteht und bestehen kann, darum auch nicht isoliert betrachtet und gewertet werden darf. Vielmehr ist sie ein Teilmoment, wenn auch ein wesentliches und grundlegendes Teilmoment im Gesamtzusammenhang menschlichen Lebensvollzugs. Darin bildet aber die Erkenntnis als solche nie etwas Letztes, sondern fordert notwendig als komplementäres Teilmoment ein aktives Streben, in dem sich erst die Ganzheit und Einheit des inneren Wirkens vollendet. Wenn so der Erkenntnis des geistigen

Verstandes die Entscheidung des freien Willens entspricht, so ist es im Grunde eine müßige Frage, welches dieser Vermögen „höher" steht. Beide sind komplementäre Größen, die gleich wesentlich und gleich ursprünglich geistig-personalem Sein entspringen, bzw. dieses in der Ganzheit seines Selbstvollzugs konstituieren und damit selbst gleich wesentlich auf der ontologischen Seinshöhe des Geistigen und Personalen stehen.

Wenn aber über die ontologische Stufe der Seinsvollkommenheit hinaus nach dem sittlichen Wert (im natürlichen und übernatürlichen Sinn) des jeweiligen Aktes gefragt wird, sittliches Handeln aber seinem Wesen nach Vervollkommnung des Menschen gemäß der geistig-personalen Ganzheit seiner Natur bedeutet, so kommt ein sittlicher Akt erst dort zustande, wo der Mensch in freier Selbstverfügung aus der Mitte und Ganzheit seines Personseins heraus Stellung nimmt zu echten oder unechten Möglichkeiten des eigenen Seinsvollzugs, d. h. er kommt erst zustande in aktiven Verhaltungen, die in freier Selbstentscheidung des Willens gründen. Vorausgehende Erkenntnis ist die notwendige Bedingung freien und sittlichen Wollens, aber Erkenntnis als solche, auch die höchste Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, verwirklicht selbst ihrem Wesen nach noch keinen sittlichen Wert[52]. Dieser liegt erst in der freien Antwort der Wertbejahung und Wertzuwendung, die auf die Erkenntnis folgt (ihr aber nicht notwendig folgen muß). Damit ist weder die Würde geistiger Erkenntnis herabgesetzt, noch ist ihr absoluter Charakter (der Erkenntnis *qua* Erkenntnis) relativiert, wohl aber bleibt die Erkenntnis im Gesamtvollzug des menschlichen Lebens ein Torso, wenn sie nicht ihre Erfüllung findet in freier Hingabe an die erkannten Werte. Christlich heißt das, daß auch die höchste Gotteserkenntnis noch leer und unerfüllt, im Grunde wertlos bleibt, wenn ihr nicht die freie Hingabe an Gott folgt, vor allem in Akten des Glaubens und der Liebe.

Nun war tatsächlich der Intellektualismus in der Bewertung von Aktion und Kontemplation dadurch gemildert, daß immer schon – im griechischen Raum bei Platon und Plotin, erst recht in der patristischen und scholastischen Theologie — das Streben nach kontemplativer Vereinigung mit Gott getragen und durchdrungen war von Liebe zu Gott. So ist auch für Thomas die Liebe Ursprung und Ziel der Kontemplation. Aber es blieb eine Liebe, die sich wesentlich und primär in kontemplativer Versenkung und zwar in intellektueller Kontemplation realisiert, nicht sosehr aber auf beseelende Durchdringung des gesamten Tuns hingeordnet wird.

3. Innen und Außen. — Das führt zu einem Weiteren. Haben wir bisher das Verhältnis von Erkennen und Wollen kurz zu klären versucht, so stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von Innen und Außen. Die klassische Bewertung von Aktion

[52] Bewußt gewollte und gesuchte Erkenntnis kann natürlich wie jede andere frei gesetzte, an sich indifferente Handlung durch Absicht und Umstände (positiv oder negativ) sittlich wertbestimmt sein und ist es wohl *in concreto* immer; doch ändert dies nichts an ihrem an sich sittlich wertfreiem Charakter.

und Kontemplation hat ihre historischen Wurzeln im philosophischen Dualismus zwischen Geist und Materie, der das griechische Denken durchzieht und tief in das christliche Denken hineinwirkt, d. h. in einem Spiritualismus. Ihm erscheint die menschliche Seele mehr oder minder als reiner Geist, der nur äußerlich an die Materie gefesselt ist und sich von ihr möglichst befreien muß, um die geistigen Kräfte zur Entfaltung zu bringen und die ihr gemäße Vollendung zu erreichen. Mit der Materie wird der menschliche Leib und mit ihm alles äußere Tun entwertet. Das eigentliche Menschsein ist das geistige Sein und dieses wird primär im intellektuell erkennenden Geist gesehen und gewertet.

Diese Auffassung ist zwar grundsätzlich überwunden, einerseits durch die christliche Lehre von der Schöpfung, in der auch die Materie ihren Ursprung hat, anderseits durch die thomistische Lehre von der Seele als der *forma corporis* und ihrer *unio substantialis* mit dem Leibe. Doch wurden daraus, wie uns scheint, nicht immer die vollen und letzten Konsequenzen gezogen, die auch für unsere Frage von Belang sind. Wir wollen hier aber nicht auf das seinsmäßige Verhältnis zwischen Seele und Leib eingehen, sondern nur das ihm entsprechende und von ihm begründete bewußtseinsmäßige Verhältnis beachten, dessen Pole „Innen" und „Außen" genannt seien.

Wenn die geistige Seele wesenhaft auf den Leib bezogen ist, ihn zum Medium des eigenen Seins und Wirkens hat, sosehr daß sie nur durch ihn, ihr „Anderes", hindurch zu sich selbst kommt und geistigen Selbstbesitz erreicht, so folgt daraus, daß es eine reine Innerlichkeit — das Ideal jenes Spiritualismus — nicht geben kann, daß sich vielmehr auch das geistig-personale Leben des Menschen wesentlich in der unaufhebbaren Spannung einer Wechselwirkung zwischen Innen und Außen aufbaut. Damit ist zunächst gesagt, daß wir erkennend „hinaus"-orientiert sind, „von außen" die Inhalte des Geistes gewinnen müssen; daß wir gleichsam aus uns hinaustreten müssen in den Bereich des Anderen, um dieses Andere hineinzuheben in den eigenen geistigen Innenraum, in dem wir uns selbst finden; daß wir also — um einen Terminus Hegels zu gebrauchen — in dialektischer Selbstentzweiung stehen und nur in ihrem Vollzug die eigene Identität finden, d. h. zur je neuen Aktuierung, Bereicherung, Vertiefung und Erfüllung des eigenen geistigen Selbstseins gelangen.

Insofern aber — wie oben dargelegt wurde — das Erkennen wesentlich als die ihr komplementäre Funktion die personale Selbstentscheidung freien Wollens fordert, bedeutet jenes Spannungsverhältnis zwischen Innen und Außen, daß wir nicht nur erkennend das Außen der Welt hineinheben in das Innen des Geistes, sondern auch aktiv wollend „hinaus" bezogen sind, von innen her tätig, gestaltend, bestimmend hinausgreifen in die äußere Umwelt, sie nach unseren Gedanken und Plänen formen in freier Tat, d. h. daß wir unser geistiges Innen nach Außen zur Darstellung bringen, verobjektivieren im Werk, das wir hineinstellen in die Welt. Sie

wird so vom Menschen her geprägt, die Natur wird geformt und erhoben zur Kultur — im weitesten Sinn als der äußere, vom Menschen und für den Menschen gestaltete Lebensraum in der Welt: angefangen von den primitivsten Lebensformen, Sitten und Gebräuchen, die das konkrete Leben bestimmen, bis hinauf zu wissenschaftlicher Welterkenntnis, künstlerischer Weltgestaltung, technischer Weltbeherrschung, philosophischer und religiöser Weltanschauung; hierher gehört auch der ganze Bereich des sozialen Lebens mit seiner Vielfalt der Formen menschlichen Zusammenseins und Zusammenwirkens. Dies alles ist jedoch nicht Veräußerlichung, Selbstentfremdung und Selbstpreisgabe einer geistigen Innerlichkeit, sondern ist in der Wesenskonstitution des Menschen grundgelegt und hat seinen finalen Sinn darin, daß einmal die Ganzheit jenes kulturellen und sozialen Lebensraumes formend zurückwirkt auf das geistig-sittliche Sein und Werden der Einzelnen, die in ihm leben und von ihm geprägt werden, und daß zum andern — weil diese finale Beziehung und Rückbeziehung zwischen Innen und Außen besteht — schon der Einzelne so angelegt ist, daß sein Innen sich im Außen zur Darstellung und zum Ausdruck zu bringen strebt. Eine innere Gesinnung drängt, wenn sie echt ist, mit Wesensnotwendigkeit danach, in äußerer Tat sich zu bezeugen, zu bewähren und zu vollenden — auch zu vollenden, weil der innere Akt erst in der äußeren Tat seine wesensgemäße Erfüllung gewinnt. Wohl wird primär das Außen vom Innen her bestimmt, d. h. es wird sowohl in seinem Vollzug durch freies Wollen determiniert, als auch in seinem sittlichen Wert durch die innere Gesinnung spezifiziert. Aber auch das Außen wirkt auf das Innen zurück, so daß der innere Akt selbst erst im Einsatz der äußeren Tat seine letzte Intensität gewinnt und so erst in der Wechselwirkung von Innen und Außen, von innerem Wollen und äußerem Tun, echt menschliches Handeln seine vollendete Reife und Ganzheit gewinnt.

Wenn dies vom sittlichen Handeln gilt, so gilt es — christlich gesehen — auch von der Liebe zu Gott, die ja, wie Ignatius im Exerzitienbuch sagt, „mehr in Werke als in Worte gesetzt werden muß"[53]. D. h. sie ist noch nicht echt und wahr, wenn sie nur in Worten und Gefühlen beim Gebet besteht, wenn es nur bei einer inneren Gesinnung bleibt, die sich nicht auch in Taten bewährt und vollendet. Dem entspricht es, daß selbst der Mönch, der ein noch so rein beschauliches Leben führt, seine Gottesliebe nicht nur in der Kontemplation als innere Gesinnung pflegt, sondern sie auch in äußerer Aktion zu betätigen sucht. Er setzt Werke der Liebe zu Gott: körperliche Arbeiten, Bußwerke u. dgl., vor allem aber das *opus Dei*, das Chorgebet, das als Beten und Singen von Psalmen und anderen liturgischen Texten zunächst ein äußeres Tun ist, das dessen Gesetzlichkeit unterliegt. Einerseits wird es in seinem sittlich-religiösen Wert bestimmt durch die innere Gesinnung, in der es vollbracht wird. Anderseits wirkt es auf die Echtheit

[53] Ex. spir. 230.

und Intensität der inneren Gesinnung zurück und verleiht ihr die ihr gemäße letzte Vollendung. Das bestätigt, daß reine Innerlichkeit weder möglich ist, noch auch, soweit sie möglich ist, als Ideal menschlichen Lebens gelten kann. Damit würde die Daseinsform des reinen Geistes beansprucht, aber nie erreicht und darüber die der menschlichen Leib-Geist-Natur entsprechende Erfüllung seines Wollens und Handelns versäumt.

In dieser spezifisch menschlichen Struktur des Seins und des Wirkens gründet freilich die spezifisch menschliche Gefahr der Veräußerlichung, d. h. die Gefahr, daß er aufgeht und untergeht im äußeren Betrieb, sein Innen an das Außen verliert und daß sein Tun nicht mehr aus der Personmitte vollbrachte Aktion ist, sondern zu einem gedankenlosen und gesinnungslosen Leerlauf äußerer Geschäftigkeit wird. Es ist kaum nötig in der Gegenwart, in der diese Gefahr besonders erschreckend in Erscheinung tritt, eigens darauf hinzuweisen. Daß diese Gefahr besteht, spricht indes nicht gegen den Sinn und Wert echter Aktion; es läßt nur von neuem die unaufhebbare Spannung zwischen zwei Polen erkennen, die nicht reduziert werden darf auf einen von beiden. Wie es keine reine Innerlichkeit gibt, sondern nur ein Innen, das in steter Wechselwirkung zum Außen steht, so kann es erst recht keine reine Äußerlichkeit geben ohne Abfall vom eigentlichen, d. h. sittlichen Wert menschlichen Tuns überhaupt, weil dieser Wert seinen Ursprung hat in der freien Selbstverfügung der Person. Insofern steht die Spannungseinheit unter dem Primat des Innen: Die wesenhafte Wertbestimmung jeder Handlung wird von innen her konstituiert, durch die innere Gesinnung des freien Wollens (*perfectio essentialis*). Die Handlung gewinnt aber erst ihre vollendete, ihrem Wesen gemäße Ganzheit in der äußeren Tat, die aus der freien Personmitte entspringt und auf diese zurückwirkt (*perfectio integralis*). Dementsprechend kommt die höchste Werthaftigkeit einer Handlung zu, in der sich innerer und äußerer Akt zur vollen Einheit verbinden, wenn sich nämlich die Echtheit innerer Gesinnung einen adäquaten Ausdruck schafft im äußeren Tun, das vollkommen von innen her bestimmt und beseelt ist, zugleich aber auf den inneren Akt zurückwirkt und ihn zur letzten Intensität und Integrität kommen läßt.

4. Einzelner und Gemeinschaft. — Über den Wert des Tuns im allgemeinen hinaus muß noch die Frage gestellt werden nach dem Sinn und Wert apostolischen Tuns im besonderen. Um hier die rechte Perspektive zu gewinnen, muß eine weitere Fehlerquelle ausgeschaltet werden, die wir als Individualismus bezeichnet haben. Er steht in engster Verbindung mit jenem Intellektualismus und Spiritualismus. Solange die menschliche Vollkommenheit entweder (im streng intellektualistischen Sinn) als Vollkommenheit des kontemplativen Verstandes gegenüber dem aktiven Wollen oder (in einem weiteren spiritualistischen Sinn) als Vollkommenheit reiner Innerlichkeit des Geistes gegenüber der Äußerlichkeit des Tuns angesetzt wird, solange bleibt

die Vervollkommnung allein Sache des Einzelnen und fordert ein möglichstes Herausgehen auch aus allen menschlichen Bindungen und Beziehungen, damit die Seele im Verkehr mit Gott allein ihre Vollkommenheit erreiche. Dies drückt sich etwa darin aus, daß man die Vollkommenheit allein in der kontemplativ zu erwerbenden Gottesliebe sieht und von der aktiv sich betätigenden Nächstenliebe abhebt. Diese Zuordnung setzt erstens voraus, daß Liebe zu Gott wesenhaft eine Sache der Kontemplation und nicht auch Sache der Aktion ist — eine Auffassung, der wir schon entgegengetreten sind — und zweitens, das die Vollkommenheit in der Gottesliebe allein und nicht ebenso ursprünglich und wesentlich in der Nächstenliebe besteht. Wenn Christus das Gebot der Nächstenliebe dem ersten und höchsten Gebot der Gottesliebe ausdrücklich gleichsetzt (Mt 22, 38) und wenn Johannes sagt: „Wie kann einer Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder nicht liebt, den er sieht? ... Wer Gott liebt, der muß auch seinen Bruder lieben" (1 Jo 4, 20 f), so heißt das doch, daß sich die Gottesliebe in der Nächstenliebe bewähren muß, ja daß es eine und dieselbe Liebe ist, die wir zu Gott und zum Nächsten haben sollen, daß also die Nächstenliebe gleich wesentlich und gleich ursprünglich gefordert ist wie die Gottesliebe. Dies wird wohl nie geleugnet, kommt aber in der Lehre von der Vollkommenheit oft nicht adäquat zum Ausdruck.

Im Grunde ist jener Individualismus eine Haltung, die zutiefst dem Geist des Christentums widerspricht. Ihm liegen schon philosophisch fehlerhafte Auffassungen zugrunde. Der ganze Wertbereich des personalen Bezugs von Mensch zu Mensch war in seiner, schon natürlichen Bedeutung nicht voll erkannt und mit ihm auch nicht die unübersteigbare Bindung des Einzelnen an die Gemeinschaft. Wie der Einzelmensch in seinem leiblichen Leben der Gemeinschaft (Ehe und Familie) entspringt, so sind auch Erwachen, Reifen, Sich-entfalten des geistig-personalen und sittlichen Lebens angewiesen auf das menschliche Du, auf Kommunikation, geistigen Kontakt, gegenseitige Förderung und Bereicherung, Zusammensein und Zusammenwirken. Absolutes Eremitentum ist nicht möglich. Soweit es möglich ist, muß ihm immer schon das Gemeinschaftserlebnis vorausgehen, denn der Mensch ist als Vollmensch nicht lebensfähig ohne Gemeinschaft. Insofern widerspricht ein Individualismus der grundlegenden Wesensstruktur und -gesetzlichkeit menschlichen Lebens.

Erst recht ist er jedoch theologisch irrig. Denn nicht der Einzelne als Einzelner ist erlöst und begnadet, sondern als Glied der übernatürlichen Heilsgemeinschaft der Kirche. Diese Gemeinschaft, die als *corpus Christi mysticum* ihrem Wesen nach mehr ist als nur-menschliche Gemeinschaft, ist als solche erlöst und begnadet, bevor der Einzelne ihr eingegliedert und durch sie des Heiles teilhaft wird. Weil aber diese übernatürliche Heilsordnung — den natürlich menschlichen Lebensgesetzen entsprechend — sich notwendig konkretisiert zu einer Gemeinschaft im empirischen Raum,

resultiert daraus das Miteinandersein ihrer Glieder, die Angewiesenheit aufeinander, die Verantwortlichkeit füreinander, das natürliche und übernatürliche Kräftespiel zwischen den Einzelnen, die in gegenseitiger Hilfeleistung gemeinsam ihr Heil zu wirken haben. In diese Beziehungsganzheit ist das christliche Leben hineingestellt. Da auch die christliche Vollkommenheit nicht herausfällt aus den allgemeinen Lebensgesetzen der in Christus erlösten Menschheit, sondern diese zur reinsten und reichsten Entfaltung zu bringen hat, bleibt sie wesentlich auf die Heilsgemeinschaft der Kirche bezogen und hat ihr zu dienen, sei es durch aktives Mitwirken am Heil und der Heiligung der Menschen, sei es in einem kontemplativen Leben durch Gebet und Buße für die Ganzheit des in der Welt wachsenden Gottesreiches.

Wenn aber, wie sich gezeigt hat, äußeres Tun, sofern es echte, aus der Personmitte gewirkte Aktion ist, nicht Veräußerlichung und Selbstentfremdung der geistigen Innerlichkeit, sondern deren wesensgemäße Selbstvollendung ist, so daß erst im Zusammenspiel von Innen und Außen menschliches Handeln seine höchste Möglichkeit aktuiert, so ergibt sich daraus der Wert eines Lebens, das aus reiner Gesinnung der Liebe zu Gott und zum Nächsten das ganze äußere Tun mit allen Kräften der Mitwirkung am Heilswirken Gottes selbst zur Verfügung stellt. In solchem apostolischen Wirken verbinden sich nicht nur Innen und Außen, Gesinnung und Tat zu vollendeter Einheit, es wird darin auch in einem das ganze Liebesgebot des Herrn erfüllt, Gottes- und Nächstenliebe. In der Erfüllung des ganzen Liebesgebotes und nicht allein in isolierter Gottesliebe — die in solcher Isolierung selbst nicht mehr echt wäre — besteht die dem Christen aufgetragene Selbstheiligung, wie umgekehrt Fremdheiligung (Arbeit zum Heil und zur Heiligung des Nächsten) nicht nur höchste Erfüllung der Nächstenliebe ist — die höchste, weil es sich um den höchsten Wertbereich handelt, der dem andern vermittelt wird, — sondern auch höchste Erfüllung der Gottesliebe, sofern alle Mühen und Sorgen des Wirkens, ja sogar ein gewisser Verzicht auf die Freuden kontemplativen Ruhens bei Gott allein, um Gottes willen übernommen werden, als ein Sich-ausliefern an Gottes Pläne und Wünsche zur Mitwirkung an seinem Heilswirken in der Welt.

Dies alles gilt freilich auch — *mutatis mutandis* — von einem kontemplativen Leben, wie es etwa in monastischen Orden geführt wird. Es wird in seiner Strenge aus Liebe zu Gott übernommen und verwirklicht zugleich auch Liebe zum Nächsten, indem es sowohl in unmittelbarer Gemeinschaft gelebt wird, als auch betend und büßend auf die Kirche im ganzen bezogen bleibt und dem Heil der Menschen zu dienen berufen ist. Dazu kommt die bedeutende apostolische Ausstrahlung des Klosterganzen, wenn auch der einzelne Mönch nicht direkt apostolisch tätig ist. Weil es eine reiche Vielfalt verschiedener Anlagen und Aufgaben, Berufungen und Sendungen innerhalb der einen Kirche, darum auch eine Vielfalt konkreter Gestalten der christlichen Vollkommen-

heit gibt, bleibt jeder Versuch, eine objektive Wertordnung der Lebensformen aufzustellen, sehr fragwürdig und einseitig. Dennoch möchte uns scheinen, daß „an sich" ein apostolisches Leben die höchste Lebensform darstellt. Wir stimmen darin dem hl. Thomas bei[54], nur unterscheiden wir uns von ihm in der Begründung: Es ist nicht deshalb das Höchste, weil es im Sinne des *contemplata aliis tradere* auf der Linie der Kontemplation (und zwar primär intellektueller Kontemplation) mehr ist als reine Kontemplation, sondern weil es Innen und Außen, Gottes- und Nächstenliebe in einem umfaßt und zur höchsten Entfaltung bringt in einem äußeren Tun, das beseelt ist von der inneren Gesinnung christlicher Liebe in ihren beiden untrennbaren Dimensionen. Im konkreten Vollzug setzt dies freilich voraus, daß die selbstlose Liebesgesinnung sich auch wirklich in möglichster Reinheit im ganzen Tun durchsetzt und zur innerlich und äußerlich lebensgestaltenden Macht wird. Diesem Ziel hat das innere Gebet; also das kontemplative Moment, zu dienen: *contemplatio in actione*.

4. Ziel und Mittel. — Mit diesen Überlegungen ist nun die Grundlage geschaffen zur Beantwortung der weiteren Frage, ob und wie weit in einer solchen Lebensform die „Kontemplation" in den Dienst der „Aktion" gestellt werden darf ohne sinnwidrige Umkehrung der richtigen Wertordnung. Und mochmals: Es handelt sich hier nicht um rein intellektuelle Kontemplation, sondern um religiöse Kontemplation, d. h. um innere Akte personaler Hinwendung zu Gott, kurz um das Gebet, das als *gloria Dei formalis* einen absoluten Höchstwert darstellt, der nicht mehr zu einem tieferstehenden Ziel verzwecklicht werden darf, ohne seinen Eigenwert preiszugeben.

Darauf ist erstens zu erwidern, daß ein Tun um Gottes willen auch eine Form der Verherrlichung Gottes, sogar deren vollendetere und darum höhere Form ist. Verherrlichung Gottes (*gloria Dei formalis*) besteht ja nicht allein in einem intellektuellen Erkenntnismoment, auch nicht in der Erkenntnis Gottes, sondern eigentlich und wesentlich erst in personaler und freier Anerkennung des Schöpfers und Unterwerfung des Geschöpfes, einer Willenshaltung, die in der Gottesliebe ihre höchste Entfaltung findet. Diese Haltung erreicht aber ihre vollendete, d. h. auf spezifisch menschliche Weise vollendbare Gestalt nicht in einem reinen „Innen", sondern erst in der Einheit und Ganzheit von „Innen" und „Außen", von innerer Gesinnung und der von ihr beseelten äußeren Handlung. Ein *amor affectivus* ist erst echt und reif, wenn er sich im *amor effectivus* bewährt und vollendet. Daraus ergibt sich, daß die im Gebet geleistete *gloria Dei formalis* nichts von ihrem Wert verliert, wenn sie auf ein Ziel, die Vollkommenheit des Tuns, hingeordnet wird: *ad actionem ipsam perfecte agendam*. Eine Wertumkehrung wäre dies nur, wenn die Hingabe an das *summum bonum* zu einem endlichen Gut verzwecklicht würde. Wenn sie aber darauf hingeordnet wird, das Tun zu vollkommenem Tun zu erheben, und zwar nicht

[54] Vgl. S. th. II[a] II[ae] 188, 6.

primär um der eigenmenschlichen Vollkommenheit willen, sondern der Verherrlichung Gottes willen, so besteht eine Hinordnung der affektiven auf die effektive Ehrung Gottes, eine finale Ordnungsganzheit, die in der menschlichen Leib-Geist-Natur selbst grundgelegt ist und in deren Vollzug die Ehrung Gottes erst zur ganzen, echt menschlichen Fülle und Reife kommt.

Zweitens ist darauf zu erwidern, daß das Gebetsleben trotzdem nicht restlos diesem Ziel unterworfen wird. So wenigstens meint es die Formulierung des Suarez, in der er das Verhältnis von Aktion und Kontemplation in einer aktiven Lebensform definiert. Darin hat die Kontemplation nicht nur die Funktion *ad actionem ipsam perfecte agendam*, sondern auch *ad reddendum Deo debitum ac religiosum cultum*. Dies bedeutet, daß auch relativ unabhängig von der Hinordnung auf die Vollkommenheit des Tuns die ausdrückliche Gottesverehrung in Gebet und Kult verpflichtend bestehen bleibt. Wir sagten „relativ unabhängig", um anzudeuten, daß eine absolute Unabhängigkeit dennoch nie besteht. Der Sinn des Gebetes liegt ja nicht in einem Sprechen zu Gott, das als mitteilende Selbsterschließung von Gottes Allwissen immer schon überholt wäre, sondern im Bemühen um immer neue ausdrückliche Aktuierung der uns angemessenen inneren Haltung gegenüber Gott, einer Haltung, die wesensgemäß nicht auf Gebetszeiten beschränkt sein darf, sondern von da aus das ganze Leben durchdringen und durchformen soll. Da es eine persönliche Haltung gegenüber dem persönlichen Gott ist, kann sie nur in bewußter personaler Hinwendung zum göttlichen Du echt aktuiert werden, d. h. im Gebet; insofern bleibt in jeder christlichen Lebensform das Gebet unbedingt notwendig. Insofern es aber eine Haltung ist, die ihrem letzten Vollsinn gemäß den ganzen Lebensvollzug tragend bestimmen soll, bleibt auch das Gebet — trotz des hohen Eigenwertes, den es unvermindert besitzt — wesenhaft hingeordnet auf heiligende Durchdringung des gesamten Tuns, daß es zur *actio perfecta* werde. Je mehr eine solche Gebetshaltung das ganze Leben durchwirkt, umso weniger wären an sich bestimmte Gebetszeiten notwendig. Der hl. Ignatius hielt es geradezu für eine Unvollkommenheit, wenn einer langandauernden Gebetes bedarf, um Gott zu finden und sich mit Gott zu verbinden. Das Ideal — das freilich kaum je in seiner Reinheit verwirklicht werden kann, es sei denn vom vollendeten Heiligen — bestünde darin, daß das ganze Leben so vollkommen auf Gott hingeordnet, von ihm durchdrungen und erfüllt ist, daß es auch durch allen tätigen Umgang mit Menschen und Dingen der Welt nicht aus der *unio cum Deo* herausfällt, sondern zu einem einzigen Gebet wird, in das alles Tun hineingenommen ist.

5. Die Formel Nadals. — Das und nichts anderes meint nun auch die Formel, in der Nadal das Ignatianische Gedankengut knapp zusammenfaßt: *in actione contemplativus*. Was damit gemeint ist, gilt — wie schon eingangs gesagt — nicht nur für den Jesuiten, sondern für jeden, der im apostolischen Tun nach Voll-

kommenheit strebt, darum vor allem auch für den Weltpriester[55], ähnlich aber auch für jeden Christen, der ein aktives Leben der Berufsarbeit, welcher Art auch immer, christlich zu heiligen bemüht ist. Wir können nun abschließend den Sinn dieser Formel auf dem Hintergrund der Lehre des hl. Ignatius zu deuten versuchen.

Was die „Aktion" meint, bedarf kaum einer Erläuterung mehr. Gemeint ist primär das apostolische Wirken, sei es unmittelbar oder mittelbar, da jede, wie immer geartete Arbeit in einem aktiv-apostolischen Leben direkt oder indirekt diesem Ziel zu dienen hat. Sekundär trifft die Formel aber auch jedes andere aktive Leben, das in sich sittlich werthaft und darum christlicher Heiligung fähig ist. So meint Aktion hier einfachhin Arbeit, geistige und körperliche Arbeit jeglicher Art, sofern sich in ihr sittliche und christliche Werte verwirklichen und sie darum zur Ehre Gottes vollbracht werden kann. Nicht gemeint ist Aktion hier im Sinne der Kirchenväter als sittlich-aszetisches Tun, insofern es bloß die Vorstufe und Vorbedingung der Vollkommenheit ist, die in der Kontemplation (intellektueller und religiöser Art) besteht. Denn hier wird im Sinne des hl. Ignatius die Aktion selbst zu dem Raum, in dem die Vollkommenheit erreicht und verwirklicht werden soll in Durchdringung von Aktion und Kontemplation.

So stellt sich die Frage, was der Begriff „Kontemplation" hier meint. Jedenfalls nicht im antiken Sinn intellektuelle Kontemplation, da es auf Erkenntnis als solche nicht ankommt, solange sie nicht zu personalen und religiösen Werten führt. Gemeint ist aber auch nicht oder nicht nur das, was wir als religiöse Kontemplation bezeichnet haben, nämlich das formelle innere Gebet. Ignatius spricht in den Konstitutionen einmal von der *coniunctio et familiaritas cum Deo* und fordert, daß sie *tam in oratione quam in omnibus actionibus* vorhanden sei[56]. Wenn dies nun im klassischen Begriffspaar als eine *contemplatio in actione* ausgedrückt wird, so entspricht das Wort *contemplatio* nicht der *oratio*, sondern der *coniunctio et familiaritas cum Deo*, kurz der *unio cum Deo*, die sowohl in *oratione* als auch *in actione* gegenwärtig sein muß. Es ist also eine Gottverbundenheit, die deutlich abgehoben wird vom ausdrücklichen, formellen Gebet, die sich zwar in ihm aktuieren und realisieren kann, aber nicht darauf beschränkt bleibt. Ignatius setzt also voraus, daß auch das Tun hineingehoben werden kann in beständige Verbundenheit und Vertrautheit mit Gott.

Damit stellt sich von selbst die Frage nach dem geforderten Grad der Bewußtheit. Denn es ist klar, daß *in actione*, in drängender Arbeit, im Umgang mit Menschen und Dingen, Gott nicht beständig in derselben Klarheit im Bewußtsein stehen kann wie *in oratione*.

[55] Vgl. Gustave Thils, Nature et spiritualité du clergé diocésain, 2. Aufl. Brügge 1948, der ähnlich, wie wir es versuchten, die dem Weltpriester gemäße Form der Vollkommenheit im apostolischen Tun selbst sieht; bes. S. 270: „L'élément générique de notre spiritualité diocésaine est la 'vie apostolique': le prêtre est *in actione contemplativus*".

[56] Const. IX 2, 1 (723).

im ausdrücklichen Gebet. Nun ist an sich die Klarheit des reflexen Bewußtseins der Motive nicht Maßstab für den sittlichen (natürlichen und übernatürlichen) Wert einer Handlung. Es genügt jener Grad des Bewußtseins, der eine freie personale Selbstentscheidung ermöglicht und die Handlung aus ihr entspringen läßt. Dazu ist aber nicht eine beständig reflex bewußte Absicht (*intentio actualis*) nötig, es genügt schon ein unausdrückliches, aber wirksames Fortdauern der Absicht (*intentio virtualis*). Diese allgemeine Lehre der Moraltheologie gilt offenbar auch hier. Wenn es auch unmöglich ist, während vielfältiger Arbeit stets ausdrücklich an Gott zu denken (in aktueller Intention), so soll die Liebe zu Gott zur leitenden und wirksamen Grundhaltung werden, die (als virtuelle Intention) alles Tun auf Gott ausrichtet. Anderseits ist aber die virtuelle Intention nichts anderes als ein bestimmendes Fortdauern der vorher gefaßten aktuellen Intention. Die wirksame Kraft der virtuellen Intention mißt sich also, wiederum: nicht an der Klarheit uud Deutlichkeit des Gedankens, aber an der Echtheit und Lebendigkeit der aktuellen Intention, d. h. der bewußt vollzogenen freien und personalen Hingabe an Gott. Wenn man überdies weiß, wie leicht sich in das Tun „unreine", selbstsüchtige und andere Absichten einschalten und die Reinheit der Gottesliebe, die das Tun beherrschen soll, trüben, so ergibt sich daraus schon die Notwendigkeit einer immer erneuten reflex bewußten, also aktuellen Kontrolle und Berichtigung der Absicht, daß die *unio cum Deo* immer reiner Wirklichkeit werde.

In diesem Hineinwachsen in eine *unio cum Deo*, die das ganze Leben durchdringt, scheinen sich bei Ignatius zwei Stufen abzuzeichnen. Die erste bildet die *recta intentio*. Weil sich gerade in ihr die *unio cum Deo* im Vollzug des tätigen Lebens konkretisiert, sieht Ignatius in ihr einen entscheidenden Punkt, den er immer wieder betont; besonders an jener Stelle der Konstitutionen, wo es heißt: *Omnes rectam habere intentionem studeant, non solum circa vitae suae statum, verum etiam circa res omnes particulares*[57]. An derselben Stelle fährt dann Ignatius fort: *ut in omnibus quaerant Deum exuentes se, quantum fieri potest, amore omnium creaturarum, ut affectum universum in ipsarum Creatorem conferant, Eum in omnibus amando et omnes in eo*[58]. Diese Worte deuten offenbar über die bloße *recta intentio* hinaus auf eine zweite und höhere Stufe der *unio cum Deo*, die wir als *contemplatio in actione* (in ihrem letzten Vollsinn) bezeichnen wollen.

Worin sie besteht, wird wohl nirgends deutlicher als in der Instruktion, in der Nadal diese Formel prägt. Er handelt dort zunächst von der mystischen Gebetsgnade des hl. Ignatius und hebt dann mit aller Klarheit davon ab: „Er kannte aber noch ein anderes Gebet", das also — vielleicht von Ignatius selbst, jedenfalls aber von Nadal — nicht mehr als „Privileg und Gnade ganz eigener Ordnung", als eine dem Heiligen nur persönlich verliehene Gnade

[57] Const. III 1, 26 (288).
[58] Ebd.

betrachtet wurde, sondern als „ein Gnadenvorzug, der der ganzen Gesellschaft gewährt worden ist". Mit der ausdrücklichsten Bestimmtheit betont Nadal, daß diese Gnade „einen Teil unseres Berufes" ausmacht: Weil darin die Vollkommenheit des aktiven Lebens besteht, ist jeder, der von Gott zur Vollkommenheit in einer aktiven Lebensform berufen ist, auch zu dieser Gnade berufen. Worin sie des Näheren besteht, beschreibt Nadal an Ignatius: „Sie ließ ihn Gott in allen Dingen und bei jedem Tun als gegenwärtig erkennen und war verbunden mit einem lebhaften Gefühl für die übernatürliche Wirklichkeit: beschaulich inmitten der Arbeit (*simul in actione contemplativus*), oder wie sein Leitspruch hieß, in allen Dingen Gott finden. Diese Gnade, die seine Seele erhellte, ward uns offenbar durch eine Art Leuchten, das von seinem Antlitz ausging, und durch die lichtvolle Sicherheit, mit der er in Christus handelte. Uns erfüllte es mit großer Bewunderung, unser Herz wurde bei seinem Anblick sehr getröstet und wir spürten, wie etwas von dem Überfluß dieser Gnade auf uns selbst überströmte"[59].

Man wird dem Sinn dieser Worte gewiß nicht voll gerecht, wenn man ihn nur in der *recta intentio* sieht. Offenbar ist hier mehr gemeint und zwar das, wozu Ignatius in der *contemplatio ad obtinendum amorem* der Exerzitien anleiten will: in allen Dingen und durch sie hindurch Gott gegenwärtig in ihnen wohnend und wirkend, sich selbst verschenkend und verströmend zu erkennen und zu lieben. Daraus soll eine Schau der Dinge in Gott wachsen und das Bewußtsein, daß wir mit all dem eigenen Tun, das wir hineintragen in die Welt, nichts anderes sind als „Strahlen aus der Sonne" Gottes und „Wasser aus der Quelle" Gottes — wie es in der Liebesbetrachtung der Exerzitien heißt[60] —, nicht nur selbst von ihm geschaffen und begnadet, sondern auch vom ihm erwählt und gesandt als Werkzeuge seines eigenen Gnadenwirkens in der Welt, als Werkzeuge, deren Wirkkraft sich daran mißt, wie vollkommen sie sich in die Hand des göttlichen Werkmeisters fügen[61].

[59] Mon. hist. S. J., Epist. Nadal IV 651 ff; in deutscher Übersetzung: Geist und Leben 23 (1950) 458 f.

[60] Ex. spir. 237.

[61] *Media illa, quae cum Deo instrumentum coniungunt ac disponunt, ut a divina manu recte gubernetur, efficaciora sunt quam quae illud disponunt erga hominem.* Const. X 2 (813).

DIE DUBLETTENVERMEIDUNGEN IM LUKASEVANGELIUM

Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens

Von Prof. Dr. H. Schürmann, Erfurt

Eine Überprüfung der ungefähr[1] 15 luk[2] Dubletten führte[3] zu folgendem Ergebnis: 14 von ihnen sind von Lukas als Bestandteil einer umfassenderen Erzählungseinheit seinem Evangelium nur mit-eingefügt worden, die meisten von ihnen (13) dazu noch nach größerem Kapitelabstand, so daß die luk Dubletten am passendsten der „Vergeßlichkeit" des Lukas zugeschrieben werden, zumal es sich meist um kleinere Einheiten handelt. 11 von den 15 Dubletten kamen so zustande, daß Luk bei der Einfügung einer Mt/Lk-T (zehnmal) oder von luk S (einmal) nicht beachtete, daß er schon vorher bei der Wiedergabe seiner Mk-V eine verwandte oder die gleiche Einheit gebracht hatte, während er nur vielleicht einmal eine Dublette zu einer luk Sondertradition, nur dreimal eine solche zu einer schon gebrachten Einheit der Mt/Lk-T zu streichen vergaß. Anscheinend ist ihm die Mk-V fremder als die ihm geläufigere Mt/Lk-T. Dieses Ergebnis ruft nun gewissermaßen als Gegenprobe, zu seiner Bestätigung und Bekräftigung, nach einer Untersuchung der lukanischen Dublettenvermeidungen[4].

Dabei empfiehlt es sich, die Untersuchung jeweils nach den luk Quellen gesondert zu führen. Während wir nämlich die Dublettenbeseitigung[5] des Luk bei der Wiedergabe seiner Mk-V einigermaßen kontrollieren können, sind wir für die luk Dublettenvermeidung bei der Mt/Lk-T und dem luk S auf Mutmaßungen angewiesen.

A. Der Tatbestand

1. Es wären zunächst die Fälle von Dublettenvermeidung bei der luk Wiedergabe der **Markus-Vorlage** zu untersuchen:

Weil Luk seiner als Hauptvorlage betrachteten Mk-V mit Mk 1, 21—14, 18a (= Lk 4, 31—22, 14) umfangreicheren[6] Nicht/Mk-Stoff vorgelagert und angefügt, ferner größere und kleinere Einfügungen vorgenommen hatte[7], sah er sich zu einer Kürzung seiner Mk-V gezwungen. Außer kleineren, verschieden motivierten Streichungen von Einzelperikopen und der rätselhaften[8] „großen Auslassung" von Mk 6, 45—8, 26 fühlt er sich bezeichnenderweise zu komplexeren

[1] Da wir den Dublettenbegriff des Lukas nicht kennen und nicht voraussetzen dürfen, daß er sich mit unserem form- und literarkritischen Dublettenbegriff deckt, ist in einzelnen Fällen Vorsicht geboten.

[2] Die Evangelisten Matth, Mark, Luk, Joh und ihre redaktionelle Tätigkeit sind hier und im folgenden abgehoben von den Evangelien Mt, Mk, Lk, Jo. Außerdem beachte man folgende Kürzungen: R = Redaktion, S = Sondergut, Sv = Sondervers, T = Tradition, V = Vorlage; par = in Übereinstimmung mit, diff = in Unterschied zu.

[3] Vgl. die Untersuchung: Die Dubletten im Lukasevangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des lukanischen Redaktionsverfahrens: ZkTh 75 (1953) 338—345 (abgekürzt: Dubletten).

[4] Die Frage, ob es eine bewußte luk Dublettenvermeidung gibt, bedarf einer neuen Untersuchung, weil diese von W. Bussmann, Synoptische Studien I (Halle 1925), bes. S. 57, und in seinem Gefolge von J. Schniewind, Theol. Rundsch. (N. F.) 2 (1930) 137 und jüngst wieder von R. Morgenthaler Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis I (Zürich 1948) 13. 51 heftig bestritten wurde.

[5] In Dubletten 340 Anm. 15 wurde angegeben, was wir (hoffentlich auch im Sinne des Luk) nicht als „Dublette" verstehen möchten.

[6] Dabei wird Mk 11, 15—19 verkürzt als Lk 19, 45—48 in Anschluß an Lk 19, 39—44 nachgetragen.

[7] Vgl. Dubletten 338ff.

[8] Luk hat in seiner Mk-V den ausgelassenen Abschnitt gelesen, denn kurz vorher fügt er Lk 9, 10 den Ortsnamen Bethsaida zu, den er Mk 6, 45 und 8, 22 entnommen haben wird, wie oft beobachtet: vgl. B. S. Easton, Gospel according

Auslassungen immer[9] anläßlich seiner Einfügungen in die Mk-Wiedergabe ve
anlaßt[10], gleichsam als wolle er sich Raum und Berechtigung schaffen für jen
Einfügungen: An Stelle der „kleinen Einschaltung" 6, 12—8, 3[11] fällt Mk 3, 7—35
an Stelle der „großen Einschaltung" Lk 9, 51—18, 14 fällt Mk 9, 41—10, 12
dem Mk-Nachtrag Lk 8, 19—21[12] muß Mk 4, 26—34 weichen, der Nicht/Mi
Einfügung Lk 19, 39—44 wiederum Mk 11, 11—25[13]. Wenn man nach den Motiven
für diese Streichungen fragt, wird man die Beseitigung von Einzelperikopen
für die der Grund der Streichung in dieser selbst liegt, und die komplexen
Streichungen, bei denen nicht die Streichung jeder Einzelperikope eigens be
gründet sein muß, voneinander scheiden wollen. Es muß also gefragt werden,
inwieweit (a) die Auslassung einzelner Mk-Perikopen und (b) komplexer Mk-
Abschnitte von „Dubletten-Furcht" diktiert war.

a) Bei folgenden Auslassungen von Einzelperikopen in der luk Mk-Wiedergabe
dürfte Dublettenvermeidung als Motiv vorliegen oder doch mitspielen:

α) Mk 4, 23[14] (vgl. Lk 8, 8b par Mk);
β) Mk 4, 24b (vgl. Lk 6, 38 par Mt);
γ) Mk 6, 1—6 (vgl. Lk 4, 16—30 luk S);
δ) Mk 6, 17—29 (vgl. Lk 3, 19—20 luk S);
ε) Mk 9, 9b—13 (vgl. Lk 9, 8—19 par Mk);
ζ) Mk 10, 31[15] (vgl. Lk 13, 30 luk S);
η) Mk 12, 28—31. 32b—34a (vgl. Lk 10, 25—28 luk S[16]);
ϑ) Mk 13, 15—16[16 17] (vgl. Lk 17, 31 luk S[16]);
ι) Mk 13, 21—23[17] (vgl. Lk 17, 23—24 par Mt);
κ) Mk 13, 33—36[17] (vgl. Lk 12, 35—40 par Mt);
λ) Mk 14, 3—9 (vgl. Lk 7, 36—50 luk S).

---

to St. Luke (New York 1926) XV; E. Klostermann, Das Lukasevangelium
(Tübingen 1929) 165. Ebenso bezeugt προςευχόμενον Lk 9, 18 diff Mk 8, 27
daß Luk προςεύξασθαι Mk 6, 46 gelesen hat; vgl. H. J. Cadbury, The Style
and Literary Method of Luke: Harv. Theol. Stud. VI (1920) 98. Verschiedene
artige Begründungsversuche für die Auslassung stellt V. Taylor, Behind the
Third Gospel (Oxford 1926) 138ff zusammen; vgl. besonders auch W. Wrede,
Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (Göttingen 1913) 168; W. Larfeld,
Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit
(Gütersloh 1925) 70ff. 316; B. H. Streeter, The Four Gospels (London [3]1926)
172ff; Easton XIV; J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas (Regensburg
[3]1953) 138.

[9] Zu Mk 1, 1—20 und 14, 18b—16, 8 vgl. Dubletten 339 Anm. 10 u. 11; zu
Mk 10, 35—45 vgl. Anm. 79.

[10] Ein deutlicher Beweis, daß Luk keinen kürzeren „Ur-Markus" als V vor
liegen gehabt hat!

[11] Zur Begründung vgl. Dubletten 339 Anm. 9.

[12] Als Bestandteil der komplexen Auslassung Mk 3, 7—35 in Wegfall geraten.

[13] Dabei wird Mk 11, 15—19 verkürzt als Lk 19, 45—48 in Anschluß an
Lk 19, 39—44 nachgetragen. (Nach obiger Aufstellung wäre der auslassende
Druckfehler in Dubletten 339 Anm. 8 zu ergänzen.)

[14] Es muß aber auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Mk 4, 21
um Lk 8, 18a willen ausgelassen ist.

[15] Es kann gefragt werden, ob nicht wenigstens die luk Sonderstücke Lk 10,
25—28; 13, 30 (vgl. Mt 20, 16); 17, 31 der Mt/Lk-T (von Mt nicht gebraucht)
angehört haben. P. Wernle, Die synoptische Frage (Freiburg 1899) 91. 23
vermutet das (ohne Beweis) für Lk 12, 35—38; 12, 47—48; 12, 49. Für 12, 49
ist das wahrscheinlich (vgl. J. Schmid, Matthäus und Lukas, Freiburg 1930
276f); ebenso auch für Lk 11, 5—8; 12, 13—21, ferner für Lk 15, 8—10 (vgl.
Schmid, Mt u. Lk 305f); weitere Vermutungen bei A. Harnack, Lukas der
Arzt (Leipzig 1906) 130. Vgl. auch Anm. 60.

[16] Es liegt hier in Lk eine redaktionelle Abänderung vor, die als Dubletten
vermeidung zumindest mitmotiviert sein wird.

[17] Vgl. jedoch die in Anm. 74 angemeldeten Bedenken.

Luk vermeidet bei der Wiedergabe seiner Mk-V also Einzelperikopen als Dubletten wohl zweimal um einer Mk-Einheit willen, dreimal um einer Einheit der Mt/Lk-T und sechsmal um einer luk Sondertradition willen. In allen diesen Fällen handelt es sich um „rückschauende" Dublettenvermeidung.

b) Es ist kaum mit Sicherheit zu sagen, wie weitgehend bei den komplexen Auslassungen im einzelnen auch Dublettenscheu mitgesprochen hat.

a) Es ist schwierig, die Motive für die „große Auslassung"[18] von Mk 6, 45—8, 26 eindeutig anzugeben[19], speziell die Frage zu entscheiden, ob und wie weitgehend hier Dublettenvermeidung als Motiv mitgewirkt hat. Vielleicht ist in Lk 8, 22—25 par Mk der Grund zu finden, warum Luk die „große Auslassung" schon mit Mk 6, 45—52 beginnen ließ. Wenn Luk Lk 6, 17—19 par Mk nicht als Dublette zu Lk 4, 40—41 par Mk empfunden hat, haben wir wohl kein Recht zu meinen, er habe Mk 6, 53—56 um Lk 6, 17—19 par Mk (und Lk 4, 40—41 par Mk) willen ausgelassen. Die Beseitigung von Mk 7, 1—23 muß als Ganzheit verständlich gemacht werden, so daß nicht Mk 7, 2—5 in Vorausschau auf Lk 11, 38 luk S (Mt/Lk-T?) in Wegfall gekommen ist. Es könnte sein, daß Luk ursprünglich den zweiten Brotvermehrungsbericht Mk 8, 1—10 nach Lk 9, 10—17 par Mk hat einsparen wollen, was den Anlaß abgegeben haben könnte, die Auslassung wie nach vorne, so auch nach rückwärts großzügig zu erweitern. Dann mußte auch Mk 8, 16—21 fortfallen, wobei Mk 8, 14—15 leicht mit in Wegfall geraten konnte, so daß hier nicht Vorausschau auf Lk 12, 1 luk S[20] angenommen werden muß. Mk 8, 11—13 ist aber so eingebettet zwischen Mk 8, 1—10. 14—21, daß diese Einheit ebenfalls leicht ausfallen konnte, ohne daß vorausschauende Dublettenvermeidung mit Rücksicht auf Lk 11, 29 (welche Einheit jedenfalls nicht mit Rücksicht auf Lk 11, 16 diff Mt[21] vermieden ist) angenommen werden müßte.

β) Wahrscheinlich war Mk 3, 13—19 der Anlaß, den mit Lk 6, 12—16 beginnenden Nicht/Mk-Abschnitt als „kleine Einschaltung" Lk 6, 12—8, 3 hier einzufügen und dafür Mk 3, 7—35 fortfallen zu lassen. Mk 3, 13—19 ist also durch Lk 6, 12—16 par Mt[22] ersetzt. Wie sehr Luk auf die Dublettenfrage aufmerksam ist, zeigt die Tatsache, daß er den Anfang der Auslassung Mk 3, 7—11a als Lk 16, 17—19[23] und ihr Ende Mk 3, 31—35 als Lk 8, 19—21 etwas später nach Mk nachträgt. So ist es denn nicht unwahrscheinlich, daß Luk Mk 3, 11b—12 in Rückschau auf Lk 4, 41 diff Mk[24] nicht nachgetragen hat. Mk 3, 14b—15 ist in Einheit mit Mk 3, 13—19 ersetzt und nicht um Lk 9, 1—2 willen vermieden. Dagegen könnte aber gut Mk 3, 20—22. 23—30[25] um Lk 11, 14—16.

---

[18] Vgl. Anm. 8.

[19] Mk 7, 1—23 war für den luk Leserkreis wohl nicht mehr von so akutem Interesse, und Mk 7, 24—30 entsprach vielleicht der heidenfreundlichen Tendenz des Luk nicht mehr genügend. Mk 7, 31—37; 8, 22—26 enthielten Züge, die er auch sonst von Jesus fernzuhalten sucht. So lag es nahe, die vielleicht als Dublette erfolgte Auslassung von Mk 8, 1—10 (vgl. Mk 6, 30—44 par Mt/Lk) aus verschiedenen Motiven vorwärts und rückwärts zu erweitern, so daß die „große Auslassung" zustande kam.

[20] Obgleich hier Mt/Lk-T vorliegen könnte, kann das mit προσέχετε Mt 16, 5 allein noch nicht bewiesen werden.

[21] Weil Mt 12, 22ff die Mk-V mit Mt/Lk-T gemischt ist, ist nicht deutlich zu sehen, ob Lk 11, 16 luk Einfügung ist oder schon vorluk steht; jedenfalls liegt hier weniger eine Dublette als ein stereotyper Erzählungszug vor.

[22] Mt 10, 1—4 ist die Mk-V mit Mt/Lk-T kombiniert.

[23] Vgl. Dubletten 339 Anm. 9.

[24] Lk 4, 41 wird eine gedächtnismäßige Assoziation vorliegen, die Mk 1, 34 verdeutlichen half; vgl. Dubletten 339 Anm. 9.

[25] Mk 3, 29—30 wird Luk nicht in Vorausschau auf Lk 12, 10 vermieden haben, denn es läßt sich beobachten, daß die Aufmerksamkeit des Luk nicht sonderlich auf Lk 12, 2—12 ruht; vgl. Dubletten 343, ferner 342 Anm. 29 und 343 Anm. 44.

17—25 willen ausgelassen sein, so daß hier vielleicht ein Fall von vorausschauender Dublettenvermeidung angenommen werden muß. Denn daß tatsächlich die Dublettenfrage Tatsache und Umfang der Auslassung von Mk 3, 7—35 bestimmt, lehrt doch wohl der Umstand, daß sie (mit Ausnahme der dann bezeichnenderweise nachgetragenen zwei Einheiten) gänzlich aus Dubletten besteht.

γ) Die „große Einschaltung" Lk 9, 51—18, 14 war für Luk der Anlaß, an der Einschaltungsstelle die Mk-V um Mk 9, 41—10, 12 zu kürzen. Es ist schwer auszumachen, ob Luk neben diesem allgemeinen Kürzungswillen auch noch durch Dublettenscheu zur Kürzung veranlaßt war. Immerhin könnte er sich, als er hinter Mk 9, 40 par Lk 9, 50[26] Lk 9, 51—18, 14 einschob und mit Mk 9, 41 fortfahren wollte, daran erinnert haben, daß er soeben in der Einschaltung Parallelen zu Mk-Abschnitten gebracht hatte: So könnte er Mk 9, 42 (—48) um Lk 17, 1—2 par Mt[27], Mk 9, 49—50a (b) um Lk 14, 34—35 par Mt willen ferner 10, 1 um Lk 9, 51 (52. 53; 13, 22. 31—32; 17, 11) luk S (vgl. auch die luk Beseitigung von Mk 10, 32a[28]), 10, (2—)12 um Lk 16, 18 par Mt willen fortgelassen haben. Daß hier Dublettenbeseitigung vorliegt, wird dadurch wahrscheinlich, daß die gesamte komplexe Auslassung mit Ausnahme von Mk 9, 41[29] (wenn man Mk 9, 43—48. 50b; 10, 2—11 als in fester Verköppelung mit den beseitigten Dubletten stehend erkennt) aus Dubletten besteht und die Kürzung fast gerade so weit reicht, wie Dubletten vorliegen.

δ) Der Mk-Nachtrag Lk 8, 19—21 führt zu der komplexen Auslassung von Mk 4, 26—34. Lk 8, 19—21 geht es Luk, wie Lk 8, 21 diff Mk lehrt, um das rechte Hören, so daß der Grund gefunden ist, warum Luk die Einheit gerade als Abschluß von Lk 8, 8—18 bringt. Nach dieser Abschlußbildung wird Luk nicht noch einmal haben einsetzen wollen, so daß er Mk 4, 26—34 fortläßt; es ist schwer zu sagen, ob wirklich Lk 8, 4—8 par Mk die Auslassung des (anderartigen) Gleichnisses Mk 4, 26—29 mitbewirkt hat[30]. Mk 4, 30—32 ist so deutlich in Einheit mit Mk 4, 26—34 weggebrochen, daß es sehr gewagt wäre, als Grund der Vermeidung Vorausschau auf Lk 13, 18—19 anzunehmen.

ε) Die Einfügung Lk 19, 39—44 par Mt (?) nahm Luk zum Anlaß, Mk 11, 11—25 zu streichen, wobei er Mk 11, 15—19 verkürzt als Lk 19, 45—48 im Anschluß an Lk 19, 39—44 nachtrug. Daß Luk Mk 11, 12—14. 20—21 in Rückblick auf Lk 13, 6—9 luk S fortgelassen habe, ist möglich[31]; wahrscheinlich ist die Auslassung von Mk 11, 22—24 in Rückblick auf Lk 17, 5—6 par Mt erfolgt. Daß Mk 11, 25 in Rückblick auf Lk 6, 37c luk Sv diff Mt weggefallen sei, ist kaum zu behaupten, weil derartig kleine Einheiten immer leicht mit in Wegfall gerieten. Daß die ganze komplexe Auslassung mit Ausnahme des Nachtrags vielleicht aus Dubletten besteht, legt die Annahme nahe, es könnte der Wille zu Dublettenvermeidung die ganze Streichung mitmotiviert haben.

ζ) Es kann hier die Frage offen bleiben[32], ob Mk 1, 16—20 wirklich als Bestandteil einer komplexen Auslassung Mk 1, 1—20 oder als Einzelperikope fortgelassen ist. Jedenfalls trifft die Annahme das Wahrscheinlichere, daß die Vermeidung dieser Perikope in Hinblick auf das von Luk etwas später einzel-

[26] Das rigorose Verhalten der Jünger Mk 9, 38—40 par Lk 9, 49—50 wird den Anlaß für die Einschaltung von Lk 9, 51—55ff gerade an dieser Stelle abgegeben haben.

[27] Mt 18, 6—7 ist Mt/Lk-T mit der Mk-V gemischt.

[28] Es ist nicht so wahrscheinlich, daß hier luk R auf Grund der vorausgenommenen Bemerkung Mk 10, 1 vorliegt.

[29] Weil Luk sich durch Mk 9, 38—40 par Lk 9, 49—50 veranlaßt fühlte, Lk 9, 51—55ff anzufügen (vgl. Anm. 26), mußte Mk 9, 41 — weil dieser unmittelbaren Anfügung hinderlich — in Wegfall geraten.

[30] So die übliche Erklärung; vgl. nur Schmid, Mt u. Lk 23.

[31] Wahrscheinlicher hat Luk hier aber auch einen unverständlichen Zug von Jesus fernhalten wollen.

[32] Vgl. Dubletten 339 Anm. 10.

eingefügte luk Sonderstück Lk 5, 1—11 erfolgt ist. Wenn diese Berufungsperikope im Zusammenhang irgendwie mit dem übrigen Nicht/Mk-Stoff auf Luk gekommen ist, kann sie nur in Zusammenhang mit Perikopen überliefert gewesen sein, die wie die Lk 3, 1—4, 30 vorliegenden (in Anschluß an Lk 4, 30?) in die erste Zeit des Auftretens Jesu wiesen. Lk 5, 1—11 muß also Luk wohl bei der Komposition von Lk 3, 1—4, 30ff schon unmittelbar vorgelegen haben, wobei er sich dann für eine spätere Einfügung entschied und im Hinblick darauf Mk 1, 16—20 fortließ. Man kann also die Auslassung von Mk 1, 16—20 schwerlich eine vorausschauende Dublettenvermeidung nennen; im Gegenteil erfolgt die Streichung der Mk-Einheit in Rückschau auf von Luk schon vorher Gelesenes. Weitere Dublettenvermeidungen sind in der eventuellen Auslassung Mk 1, 1—20 schwer festzustellen[33].

η) Es kann hier die Frage offen bleiben, ob Mk 14, 18b—16, 8 komplex um einer Nicht/Mk-V willen (bei einzelnen Nachträgen aus Mk) von Luk ausgelassen ist[34]. Mk 15, 16—20a wird jedenfalls in Rückblick auf Lk 22, 63—65 (par Mk 14, 65?) weggelassen sein. Luk läßt ferner für die Einfügung von Lk 22, 15—38 Mk 14, 18b—26a ausfallen, wobei er Mk 14, 22—24. 25 durch Lk 22, 15—18. 19—20 an Ort und Stelle ersetzt und Mk 14, 18b—21 in der Gestalt Lk 22, 21—23 und Mk 14, (27—28.) 29—31 in der Gestalt Lk 22, 33—34 an passender Stelle in den Nicht/Mk-Einschub nachträgt[35]. Jedoch liegt bei Mk 14, 22—24. 25 weniger eine Dublettenvermeidung vor als Ersatz einer Mk-Einheit durch eine Nicht/Mk-T an Ort und Stelle.

Dublettenvermeidung könnte also — um das Ergebnis (b, a—η) zusammenzufassen — bei den komplexen Mk-Auslassungen in 12 Fällen irgendwie vorliegen; dabei läge dann elfmal eine rückschauende Dublettenvermeidung vor: Mk 4, 26—29; 6, 45—52; 8, 1—10; 15, 16—20 um einer Mk-Wiedergabe, Mk 9, 42 (—48). 49—50a (b); 10, (2—) 12; 11, 22—24 um einer Mt/Lk-T willen und Mk 10, 1; 11, 12—14. 20—21 um eines luk Sonderstückes[36], Mk 3, 11b—12 um einer luk R willen. Allein bei Mk 3, 20—22. 23—30 könnte eventuell vorausschauende Vermeidung um Lk 11, 14—23 par Mt willen vorliegen[37]. Weil nun aber für diese in komplexen Auslassungen weggefallenen Einschiebungen im Einzelfall kaum jemals mit unbedingter Sicherheit angegeben werden kann, ob und wie weitgehend wirklich Dublettenvermeidung vorliegt[38], darf dieses Ergebnis nur statistisch ausgewertet werden.

2. Die Matthäus/Lukas-Tradition kannte offensichtlich Dubletten zur Mk-V; es ist aber nicht genau festzustellen, wie weitgehend Luk bei seiner Wiedergabe von Mt/Lk-T in dieser Dubletten beseitigt hat.

---

[33] Es kann ohne eingehendere Spezialuntersuchung nicht entschieden werden, ob Mk 1, 1—6. 7—8. 9—11. 14—15, wie es wahrscheinlich sein dürfte, Mk-Perikopen durch Überlieferungsvarianten aus der Nicht/Mk-T ersetzt sind, was für Mk 1, 12—13 (vgl. Lk 4, 1—13 par Mt) offensichtlich ist; vgl. Dubletten 339 Anm. 10.

[34] Eigentliche Dublettenvermeidungen dürften bei den Kürzungen dieses Abschnittes (vgl. Lk diff Mk 14, 39—42. 43b—44. 50—52. 55—61a; 15, 6—10) sonst nicht vorliegen.

[35] Der eingehendere Nachweis muß einer ausholenderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

[36] Die Streichung von Mk 10, 38 ist durch die Entsprechung Lk 12, 50 nicht veranlaßt, vielmehr hat sie die Auslassung der Einheit Mk 10, 35—45 höchstens erleichtert; vgl. Anm. 79.

[37] Es konnte oben nicht wahrscheinlich werden, daß bei der Auslassung von Mk 3, 14b—15; 4, 30—32; 7, 2—5; 8, 11—13. 14—15; 10, 35—45 überhaupt bewußte Dublettenvermeidungen, geschweige denn vorausschauende Dublettenvermeidung vorliegt. Auch Mk 1, 16—20 ist wohl nicht vorausschauend fortgelassen (vgl. oben unter 1b).

[38] Siehe auch das in Anm. 74 Vermerkte.

a) Luk bringt vielleicht in zehn Fällen bei der Wiedergabe der Mt/Lk-T Dubletten zur Mk-V, vielleicht in zwei Fällen bei der Wiedergabe der Mk-V (Lk 20, 46; 21, 12—15) eine solche zu einer Mt/Lk-T, einmal in luk Mk-R (Lk 21, 18) eine solche zur Mt/Lk-T[39]. Dagegen beseitigt Luk vielleicht Mk 4, 24b; 13, 21—23; 13, 33—36[40]; vielleicht auch noch 3, 20—22. 23—30; 9, 42 (—48), 49—50a (b); 10, (2—) 12; 11, 22—24 Einheiten der Mk-V als Dubletten zur Mt/Lk-T[41] und ersetzt vielleicht in mehreren, zahlenmäßig nicht sicher zu bestimmenden Fällen Mk-Einheiten durch solche der Mt/Lk-T (vgl. das zu Mk 1, 12—13; 3, 13—19[42], ferner das zu Mk 1, 1—6; 1, 7—8; 1, 9—11; 1, 14—15 Gesagte[43]). Es können auch noch weitere gebrachte oder vermiedene Dubletten im luk S als der Mt/Lk-T angehörend vermutet werden[44].

Aus diesem zunächst auffallenden Tatbestand darf nicht geschlossen werden, Luk streiche keine Dubletten in der Mt/Lk-T, oder er streiche doch nur die parallelen Einheiten der Mk-V zugunsten der Dubletten in der Mt/Lk-T[45]. Denn in den weitaus meisten Fällen behält er Dubletten der Mt-Lk-T nur bei, wenn es sich um sehr kleine Einheiten[46] handelt, deren Mk-Parallele, inzwischen wohl übersehen, schon mehrere Kapitel zurücklag[47]; und — bei vielleicht der einen Ausnahme Mk 3, 20—30 — streicht er in der Mk-V zugunsten der Mt/Lk-T nur dann, wenn erstere an der zweiten Stelle auftrat[48]. Wir dürfen daher mit Recht vermuten, daß er vereinzelt auch mal eine Einheit der Mt/Lk-T übergangen hat[49], wenn er sich rückschauend erinnerte, daß sie eine Dublette zu einer schon vorher gebrachten Einheit der Mk-V darstellte[50].

b) Weniger leicht läßt sich zeigen, daß Luk Einheiten der Mt/Lk-T um eines luk S[51] willen beseitigt hat, da auffallenderweise keine Dubletten zwischen diesen beiden Überlieferungszweigen bestanden zu haben scheinen[52].

c) Es läßt sich auch nicht behaupten, Luk habe innerhalb der Mt/Lk-T bestehende Dubletten beseitigt, denn diese Überlieferungsschicht scheint frei von Dubletten gewesen zu sein (vgl. aber Lk 21, 18 diff Mk in luk Mk-R mit Lk

[39] Vgl. Dubletten 340ff.
[40] Siehe oben unter 1a.
[41] Siehe oben unter 1b.
[42] Vgl. Dubletten 345 Anm. 53.
[43] Vgl. Dubletten 339 Anm. 10.
[44] Vgl. dazu Anm. 15 und Anm. 51.
[45] J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen 1949) 56 Anm. 3 möchte aus dieser Beobachtung den Schluß ziehen, Luk habe seine Nicht/Mk-V als Hauptvorlage verstanden. Die Vergeßlichkeit des Luk in bezug auf die ihm nicht eben geläufige Mk-V einerseits und die Beobachtung, daß Luk (bei einer Ausnahme; siehe unten) nur „rückschauende" Dublettenvermeidung kennt, erklärt aber den angegebenen Tatbestand schon genügend.
[46] Vgl. Dubletten 341f.
[47] Vgl. Dubletten 343.
[48] S. oben unter 1b.
[49] So auch G. H. Müller, Zur Synopse (Göttingen 1908) 28.
[50] Es ist freilich schwierig, die für uns aus den Mt/Lk-Parallelen erkennbare Mt/Lk-T aus dem luk S und dem matth S mit Sicherheit zu erweitern; vgl. dazu Anm. 15, Anm. 51, Anm. 54 und Anm. 56.
[51] Daß Luk Mt 21, 28—31a um Lk 18, 9—14 luk S willen ausgelassen habe (so Müller !!), ist nicht beweisbar, weil hier auch matth S vorliegen kann: Mt 8, 5—10. 13 = Lk 7, 1—10 wird auf eine gemeinsame V zurückgehen (vgl. Schmid, Mt u. Lk 250—256; anders Müller 11, der auch hier Luk eine Mt/Lk-T um eines Sonderstückes willen vermeiden läßt). Auch Mt 18, 12—14 ist nicht von Luk um Lk 15, 4—7. 8—10 willen ausgelassen (gegen Müller 11), vielmehr wird Matth Lk 15, 8—10 übergangen haben (vgl. Anm. 15), und Mt 18, 12—14 par Lk 15, 4—7 ist Mt/Lk-T (vgl. Schmid, Mt u. Lk 305ff); vgl. auch Anm. 56.
[52] Vgl. Dubletten 340ff. In luk R (Lk 21, 18 diff Mk) begegnet jedoch eine Dublette zu Lk 12, 7 par Mt.

12, 7 par Mt). Jedenfalls läßt sich unter dem matth S[53], hinter dem man eventuell[54] von Luk nicht aufgenommene Einheiten der Mt/Lk-T vermuten könnte, wohl kein Fall beibringen, zu dem Luk eine Dublette hat[55], um derentwillen er die Mt-Einheit dann eventuell nicht aufgenommen hat[56]. Wenn man aber annehmen will, manche luk Sonderstücke gehörten eigentlich der Mt/Lk-T, von Matth ausgelassen, an[57], würde auch diese Annahme nicht luk Dublettenbeseitigung innerhalb der Mt/Lk-T beweisen, weil das luk S keine Dubletten zur Mt/Lk-T führt. Die matth Dubletten zu Einheiten der Mt/Lk-T sind aber sichtlich größtenteils, wenn nicht alle (bei der sprichwörtlichen Wendung Mt 19, 30 kann man zweifeln), matth Verdoppelungen aus Gründen der Komposition, nicht vormatth Dubletten innerhalb der Mt/Lk-T[58].

3. Es ist auch nicht feststellbar, wie weitgehend Luk bei seiner Wiedergabe von lukanischem Sondergut Dubletten beseitigt.

a) Luk bringt Lk 19, 10 luk S eine zweifelhafte Dublette zur Mk-V (= Lk 5, 32 par Mk). Dagegen beseitigt Luk vielleicht Mk 6, 1—6; 6, 17—29; 10, 31; 12, 28—31. 32—34a; 13, 15—16; 14, 3—9, vielleicht auch noch Mk 10, 1; 11, 12—14. 20—21 rückschauend Einheiten der Mk-V[59] als Dubletten zum luk S[60].

[53] Listen von matth S finden sich z. B. bei Wernle 41f. 188f; Müller 37ff; Schmid, Mt u. Lk 192—199; A. Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg 1953) 164.

[54] Müller 10f glaubt, Luk habe eine Parallele zu Mt 23, 33 in Rückblick auf Lk 3, 7 par Mt gestrichen; vgl. dagegen jedoch Schmid, Mt u. Lk 323. Ähnlich soll eine Parallele zu Mt 12, 33 als Dublette zu Lk 6, 43—44 (= Mt 7, 16—18) gestrichen sein; vgl. dagegen aber Schmid, Mt u. Lk 249 Anm. 1. Gegen Müller 11 Anm. 1 wäre auch zu sagen, daß die Einheiten Mt 5, 20 und 23, 13, ferner 7, 21 und 7, 22 (Lk 6, 46; 13, 26) nicht als Dubletten angesprochen werden können. Daß im Unterschied zu Mk die Mt/Lk-T in sich kaum nachweisbare Dubletten enthält (vgl. oben unter 2c), dürfte zeigen, daß hier nicht eine umgeformte Überlieferungsschicht, sondern eine irgendwie schon bearbeitete (und von Dubletten gereinigte) Sammlung vorliegt; denn eine nachträgliche Dublettenbeseitigung in derartiger Konsequenz darf Luk, der in diesem Punkte vergeßlich ist (vgl. Dubletten 342ff) und zudem nur eine rückschauende Dublettenvermeidung kennt (s. unten), schwerlich zugetraut werden; Matth aber schafft eher Dubletten von sich aus, als daß er solche beseitigt (vgl. Anm. 58).

[55] Vgl. das vorsichtige Urteil von Wernle 42ff; vgl. ferner auch Schmid, Mt u. Lk 199. Mt 18, 21—22 (vgl. Lk 17, 4); 19, 28 (vgl. Lk 22, 28—30); 21, 32 (vgl. Lk 7, 29f); 22, 2—11 (vgl. Lk 14, 16—24); 25, 14—30 (vgl. Lk 19, 12—27) liegt jeweils wohl mittelbar oder unmittelbar die gleiche Mt/Lk-T vor (gegen Müller 38); jedenfalls läßt sich nicht sagen, Luk habe in diesen Fällen eine der Mt-Einheit entsprechende Tradition der Mt/Lk-Überlieferung um eines luk S willen übergangen.

[56] Wernle 187f. 224f diskutiert noch die Zugehörigkeit von Mt 6, 1—18 (außer 9—15); 11, 28—30; 13, 44—48; 17, 20 zu „Q". Weitere Vermutungen bei Harnack 128ff.

[57] Vgl. dazu Anm. 15 und Anm. 60.

[58] Siehe dazu auch Wernle 112; Müller 27f; Larfeld 94ff. 97ff. Vgl. etwa Mt 10, 6 mit 15, 24; 11, 24 mit 10, 15; 12, 33 mit 7, 17. 20; 13, 42. 50, ferner 22, 13 und 24, 51; 25, 30 mit 8, 12; 18, 4 mit 23, 12; 24, 11b mit 24, 5. Die Wiederholungen in matth S sind weniger durchsichtig: vgl. Mt 7, 16 mit 7, 20; 7, 19 mit 3, 10b; 9, 34 mit 12, 24b; 11, 24 mit 10, 15; 12, 7 mit 9, 13; 20, 16 mit 19, 30; 23, 22 mit 5, 34; 23, 33 mit 3, 7. Auch Mk-Text ist verdoppelt: vgl. Mt 3, 2 mit 4, 17; 10, 17—22 mit 24, 9—14 (= Mk 13, 9—13); 11, 14 mit 17, 11—12; 11, 15 und 13, 43 mit 13, 9; 15, 13 mit 24, 42 (= Mk 13, 33. 35); 24, 11 mit 24, 24.

[59] S. oben unter 1a und 1b.

[60] Es muß grundsätzlich mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß manche dieser luk Sonderstücke der Mt/Lk-T zuzurechnen sind (vgl. Anm. 15). Dagegen steht allerdings die Beobachtung, daß Matth häufiger Dubletten schafft als beseitigt (vgl. Anm. 58).

Wenn aber bewußte Beseitigung von Mk-Einheiten um solcher im luk S willen nur als rückschauende Dublettenvermeidung begegnet[61], darf wohl vermutet werden, daß Luk hier und da auch einmal Einheiten des luk S um einer schon früher gebrachten Parallele in der Mk-V willen nicht aufgenommen hat.

b) Aus der Tatsache, daß das luk S keine Dubletten zur Mt/Lk-T[62] führt, kann nicht geschlossen werden, es habe solche nie gegeben. Denn es besteht die Möglichkeit, daß Luk (oder, falls das luk S schon vorluk mit der Mt/Lk-T vereinigt gewesen wäre[63], der vorluk Redaktor) vereinzelt Berichte in den beiden Überlieferungsschichten, die als Dubletten hätten angesprochen werden können, beseitigt hat.

c) Lk 18, 14b begegnet eine Dublette innerhalb des luk S selbst (vgl. Lk 14, 11). Hat es ursprünglich deren mehr gegeben, und sind solche von Luk oder schon von einem vorluk Redaktor beseitigt? Wir wissen nicht, wie weitgehend das luk Sondergut schon eine vorluk Einheit gebildet hat[64].

B. Ausdeutung

Obige Zusammenstellung erlaubt einige Folgerungen:

1. Während bei Lk ungefähr 15 Dubletten[65] gezählt werden konnten, könnten etwa 24 Einheiten um ihres Dublettencharakters willen fortgelassen sein[66]. Obgleich mehrere dieser Fälle anzweifelbar sind, wird es nicht gelingen, das Faktum luk Dublettenvermeidung gänzlich wegzudiskutieren. Folgende Beobachtungen bestärken in dieser Meinung: Außer bei der „großen Auslassung"

[61] Zu Mk 1, 16—20 vgl. oben unter 1bζ.

[62] Diese Beobachtung muß in Erstaunen versetzen in Anbetracht der Tatsache, daß es so viele Dubletten zwischen der Mt/Lk-T und Mk einerseits (vgl. unter 2a) und dem luk S und Mk andererseits (vgl. unter 3a) gegeben hat. Auch wäre bei dem Reichtum an Herrenworten in der Mt/Lk-T einerseits, im luk S andererseits an sich Dubletten in großer Menge zu erwarten. Man möchte nicht gern annehmen, Luk habe Dubletten seines luk S zur Mt/Lk-T in dieser Konsequenz vermieden, da er in der Dublettenvermeidung vergeßlich ist (vgl. Dubletten 342ff) und er überhaupt nur rückschauende Dublettenvermeidung kennt (s. unten). Die gleiche Schwierigkeit besteht bei der Annahme, Luk habe in der Mt/Lk-T alle Dubletten zu Einheiten seines luk S getilgt (vgl. Anm. 54). Soll man einen vorluk Redaktor postulieren, der das luk S mit der von Lk überlieferten Fassung der Mt/Lk-T schon vorluk kombiniert und dabei Dubletten zwischen diesen beiden Überlieferungszweigen vermieden hätte?

[63] Vgl. Dubletten 342 Anm. 34.

[64] Für eine vorluk Sammlung des luk S sprachen sich in verschiedener Weise aus z. B. Wernle 93ff (mit Einschränkungen); Harnack 108ff; B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung (Leipzig 1908) 169ff; E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I (Stuttgart/Berlin 1921) 216ff; Bussmann III, 129ff; Easton XXIIIff; Streeter, Taylor sowie die anderen Vertreter der Protolukas-Hypothese; A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt (Stuttgart 1931) u. a. — Für verschiedene Quellen sprachen sich in unterschiedlicher Weise aus z. B. F. Dibelius, Z.f. ntl. Wissensch. XII (1911) 325ff; Klostermann in Rel. in Gesch. u. Gegenw. II, 431f; Larfeld 173ff; Schmid, Lk 13; F. Hauck, Das Evangelium des Lukas (Leipzig 1934) 5; M. Albertz, Die Botschaft des Neuen Testamentes I, 1 (Zollikon-Zürich 1947) 204ff; E. Schweizer, Baseler Theol. Zeitschr. VI (1950) 161ff. — Wenn es doch ursprünglich eine größere Anzahl von Dubletten zwischen der Mk-T und dem luk S gegeben hat (vgl. oben unter 3b), möchte man annehmen, daß dieser Überlieferungsstrang (besonders wenn hier verschiedene Quellen vorliegen sollten) auch in sich Dubletten geführt hat. Aus den in Anm. 54 und 62 angeführten Gründen wird man auch hier nicht gern diese fast völlige Dublettenvermeidung Luk zutrauen. Muß man einen vorluk Sammler und Redaktor des luk S annehmen?

[65] Vgl. Dubletten 340ff.

[66] S. oben unter A 1a und A 1b.

von Mk 6, 45—8, 26 sind in Lk komplexe Auslassungen immer anläßlich einer Einfügung vorgenommen, was beweist, daß diese Streichungen (wenn auch nicht nur)[67] im Dienste der Kürzungstendenz stehen. Daß dem so ist, lehrt auch die Tatsache, daß die komplexen Auslassungen Mk 3, 7—35; 9, 41—10, 12; 11, 11—25 fast gänzlich aus Dubletten bestehen und auch bei der Auslassung von Mk 1, 1—20; 4, 26—34 und 6, 45—8, 26 unverkennbar die Dublettenfrage mitgesprochen hat[68]. Wenn jedenfalls Luk bei den komplexen Auslassungen häufig[69] Einheiten, die keine Dubletten darstellten, kurz darauf nachträgt, ist es doch sehr bemerkenswert, daß er die übrigen Einheiten, die Dubletten zu schon vorher gebrachten Varianten waren, ausließ. Bewußte luk Dublettenvermeidung kann, wenn sie im einzelnen auch nicht nachgewiesen werden kann, vereinzelt auch für die luk Wiedergabe der Mt/Lk-T[70] und des luk S[71] vermutet werden. Es gibt also ohne Zweifel Fälle bewußter luk Dublettenvermeidung. Diese Beobachtung, daß Luk Dubletten bewußt beseitigt, korrespondiert der anderen, daß er bewußt von sich aus keine solchen bildet, sondern sie höchstens, wohl meist unabsichtlich und unbeachtet, durchgehen läßt[72].

2. Es fiel auf, daß Luk Dubletten zu einer schon gebrachten Variante (bei vielleicht einer Ausnahme) immer nur nach großem Kapitelabstand brachte, was auf ein „Vergessen" schließen ließ[73]. Dem entspricht es nun, wenn Luk Dubletten häufig gerade dann vermeidet, wenn die schon gebrachte Variante kurz vorher (etwa in zwei Kapiteln Abstand) auftrat, so daß er sich noch leicht an sie erinnern konnte; vgl. die Vermeidung von Mk 3, 11b—12; 4, 23; 4, 24b; 4, 26—29; 6, 1—6; 6, 45—52; 8, 1—10; 9, 9b—13; 10, (2—) 12; 15, 16—20[74].

3. Vielleicht in neun Fällen wurden Dubletten um einer Einheit in luk S, in acht Fällen um einer solchen in der Mt/Lk-T, einmal um einer luk R willen, sechsmal eine Dublette in Mk beseitigt[75]. In Anbetracht dessen, daß Luk relativ häufig bei seiner Wiedergabe von luk S und der Mt/Lk-T (vielleicht elfmal) eine schon geschriebene verwandte Einheit der Mk-T vergessen zu haben scheint und sie beibehält[76], fällt es auf, daß er bei seiner Mk-Wiedergabe sich einer schon gebrachten, verwandten Einheit aus luk S oder der Mt/Lk-T so häufig erinnert und darum die spätere Mk-Einheit beseitigt hat (siebzehnmal), was ferner auch mit der Beobachtung übereinstimmt, daß Luk außer (zweimal) zu Lk 12, 2—12 par Mt nur Lk 18, 14b zu luk S und Lk 20, 46 zu einer Einheit der Mt/Lk-T eine Dublette bringt[77]. Der Nicht/Mk-Stoff scheint ihm also geläufiger zu sein als die Mk-V.

---

[67] Vgl. Dubletten 343 Anm. 38.

[68] S. oben unter A 1b.

[69] So Mk 3, 7—11a; 3, 31—35; 11, 15—19; 14, 18b—21; 14, (27—28.) 29—30; s. ferner Lk 5, 1—11 (s. oben unter A 1b).

[70] S. oben unter A 2a.

[71] S. oben unter A 3b.

[72] Vgl. Dubletten 342f.

[73] Vgl. Dubletten 343.

[74] Nach größerem Kapitelabstand vergißt Luk leicht kleinere Einheiten. Man wäre fast versucht, diese Beobachtung als kritisches Prinzip anzuwenden und Auslassungen von kleineren Varianten nach größerem Kapitelabstand nicht als bewußte luk Dublettenvermeidung anzusehen. Nach diesem Prinzip hätten wir die Auslassung von Mk 3, 14b—15; 8, 12. 15; 11, 25 (vgl. oben unter A 1b) mit Recht nicht als bewußte Dublettenvermeidungen verstanden. Nach dem gleichen Prinzip könnte man nun aber auch Bedenken anmelden gegen die oben (meist nicht ohne Bedenken) als mögliche bewußte Dublettenvermeidungen angeführten Auslassungen von Mk 10, 31; 13, 15—16. 21—23. 33—36 (vgl. unter A 1a) und Mk 9, 49—50a und 10, 1 (vgl. unter A 1b).

[75] Vgl. die Zusammenstellungen jeweils am Ende von A 1a und A 1b.

[76] S. Dubletten 344.

[77] Vgl. dazu Dubletten 344.

4. Hinter den genannten Fällen von Dublettenbeseitigung steht eine eindeutige luk Praxis: Mit Ausnahme von Mk 3, 20—30 beseitigt Luk bei seiner Mk-Wiedergabe eine einzelne Einheit um ihres Dubletten-Charakters nur dann[78], wenn er eine gleiche oder ähnliche Einheit schon vorher eingefügt hatte, nie[79] aber sonst in Vorausschau auf eine später zu bringende Nicht/Mk-Überlieferungsform. Obgleich Luk die verwandten Einheiten der Mt/Lk-T bzw. des luk S dem Mk-Zusammenhang nachträglich einfügt (wenn auch vielleicht als Bestandteile eines komplexen Zusammenhanges), streicht er nicht — was bei einiger Stoffübersicht nahegelegen hätte — diese in Vorausschau auf die späteren Mk-Dubletten, sondern die späteren Mk-Dubletten in Rückschau auf die schon gebrachten Nicht/Mk-Einheiten. Das heißt aber: Luk hat, seiner Mk-V folgend, noch keinen Überblick über die weitere Mk-Folge oder den später einzufügenden Nicht-/Mk-Stoff[80]. Ein Blick auf die luk Dubletten bestätigt diese luk Praxis: Warum nämlich streicht Luk Lk 5, 32 par Mk nicht in Hinblick auf Lk 19, 10 luk S und Lk 8, 8b; 8, 16; 8, 17; 8, 18; 9, 1—5. 10; 9, 23; 9, 24. 9, 26; 9, 48a; 9, 46. 48b par Mk nicht in Vorausblick auf die später gebrachten Parallelen aus der Mt/Lk-T? Luk hat keine Übersicht über seine Quellen, kennt kein vorausschauendes Disponieren und bringt es daher nicht zu einer vorausschauenden Dublettenvermeidung. Das würde gut zu dem beobachteten schematischen Verfahren des Lukas bei der Kombination seiner Vorlagen[81] stimmen.

[78] Und zwar in diesem Fall auch immer außer Lk 20, 46 (vgl. Lk 11, 43 par Mt) und Lk 21, 12—15 (vgl. Lk 12, 11—12 par Mt); beide Ausnahmen aber sind verständlich zu machen: vgl. Dubletten 341. Vgl. aber auch noch die eventuelle redaktionelle Dublette Lk 21, 18 diff Mk (vgl. Lk 12, 7 par Mt).

[79] Eine Ausnahme wäre noch die Auslassung von Mk 10, 41—45, wenn diese um Lk 22, 24—27 par Mt 23, 11 willen erfolgt wäre (so die fast allgemeine Ansicht, vgl. Schmid, Mt u. Lk 24 Anm. 2; ders., Lk 231; T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949, 337; K. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments, Heidelberg 1949, 135; Wikenhauser 165). Dagegen spricht aber nicht nur das konsequente sonstige Verfahren des Luk, das (bei einer Ausnahme) keine vorwärtsschauende Dublettenvermeidung kennt, sondern mehr noch die Tatsache, daß Luk Mk 10, 35—45 als Einheit verstanden und Mk 10, 41—45 in Zusammenhang mit Mk 10, 35—40, wo das Motiv der Streichung gesucht werden muß, ausgelassen hat. Die Auslassung von Mk 10, 35—40 erklärt sich aber genügend aus dem häufig beobachteten luk Redaktionsverfahren, das die Jünger möglichst zu schonen sucht. Außerdem konnte Luk die Einheit leichter entbehren, weil Mk 10, 38 eine gewisse Entsprechung in Lk 12, 50 hatte. Daß Luk die Perikope in seiner Mk-V noch nicht gelesen habe, hat auch (im Gefolge von Spitta) Bussmann I 55f nicht bewiesen. — Mit der oben genannten Regel fällt auch die These von J. Chapman, Matthew, Mark and Luke (London 1937) 140. 175 u. a., Luk habe noch nach Fertigstellung des ganzen Evangeliums Kürzungen vorgenommen.

[80] Daß diese luk Regelmäßigkeit auffällig ist, zeigt das matth Verfahren der Verdoppelungen, das durchaus Planung und Stoffübersicht verrät: Matth schafft z. B. in einem früheren Abschnitt Verdoppelungen zu späteren Einheiten Mt 3, 2 (vgl. 4, 17); 7, 16 (vgl. 7. 20); 9, 34 (vgl. 12, 24b); 10, 6 (vgl. 15, 24); 10, 17—22 (vgl. 24, 9—14); 11, 14 (vgl. 17, 11—12); 11, 15 (vgl. 13, 9); 15, 13 (vgl. 24, 42); 18, 4 (vgl. 23, 12); 24, 11 (vgl. 24, 24).

[81] Vgl. Dubletten 339f. — Mit diesen Beobachtungen stimmt auch die allgemein anerkannte weitere überein, daß Luk die Abfolge der Mt/Lk-T besser (und ohne größere Eingriffe) bewahrt hat als Matth. Aus dieser Pietät des Luk gegenüber der Abfolge der Mt/Lk-T (wie des Mk, s. Dubletten 338f) ergibt sich für die Untersuchung des luk S ein Präjudiz: wahrscheinlich dürfen wir ihm auch nicht für die Einfügung des luk S zu viel eigene Planung und vorausschauende Disposition zumuten (wenn er nicht überhaupt einen großen Teil von luk S schon mit der Mt/Lk-T vereinigt vorgefunden hat; vgl. Anm. 62). Ob nicht auch hier die Reihenfolge (vielleicht sogar in Verbindung mit der Mt/Lk-T) des luk S von Luk weitgehend in dem vorgefundenen vorluk Zustand belassen wurde?

Wir dürfen zusammenfassen: Wenn Lukas sich des Dublettencharakters einer Einheit bewußt wird, was besonders leicht bei geringem Kapitelabstand geschieht und besonders häufig dann der Fall ist, wenn die schon gebrachte Einheit der ihm wohl geläufigeren Mt/Lk-T oder dem luk S angehört, dann vermeidet er die Verdoppelung wohl in allen Fällen. Diese Behauptung, daß Luk tatsächlich bewußt Dubletten vermeidet, muß nun aber in einer für Luk charakteristischen Weise, die mit seinem schematischen Redaktionsverfahren harmoniert, eingeschränkt und näher bestimmt werden: Luk kennt (außer vielleicht bei Mk 3, 20—30) keine vorausschauende, sondern nur eine rückschauende Dublettenvermeidung.

REZENSIONEN

Otto Semmelroth S. J., Die Kirche als Ursakrament. 8° (244 S.). Frankfurt 1953, Knecht. Geb. DM 10.80.

Von dem vorliegenden Buch kann man sagen, daß es im Brennpunkt jener Bemühungen steht, von denen eine Fortentwicklung der Ekklesiologie erhofft werden darf.

Der Verf. bringt die Aussagen über die Kirche, die bisher über ein Vielerlei und Nebeneinander selten hinauskamen, in eine geistige Einheit, die es erlaubt, Wesen und Wirken der Kirche aus einer Grundkategorie heraus zu verstehen, aus einer Kategorie, die in analoger Weise die gesamte Heilsordnung durchwaltet. Es ist die Kategorie des Sakramentes, d. h. einer nur von Gott begründbaren mehrschichtigen Realität, die in ihrer sinnfälligen Erscheinung ein übersinnliches Heilsgut verkörpert, also abbildet und gegenwärtig setzt.

Mit dieser Strukturformel ist das Wesen der Kirche so umschrieben, daß sie Mysterium bleibt, ohne im Unbestimmten zu verschwimmen, und daß sie im Raum der Erfahrung bleibt, ohne die Härte materieller Eingrenzung zu erleiden. Ihre Gott berührende und an den unendlichen Möglichkeiten seiner Freiheit teilhabende Transzendenz steht nicht unverbunden neben der Verbindlichkeit ihrer geschichtlichen Gestalt, denn beides kann nun als Aspekt einer und derselben Wirklichkeit begriffen werden. Diese Wirklichkeit Kirche kann daher durchaus das gemeinsame Subjekt theologischer Sätze werden, die der empirische Schein in unversöhnlichen Gegensatz zu bringen pflegte.

Am Beginn seiner Darstellung steht der Verf. vor der Schwierigkeit einer Begriffsbestimmung der Kirche. Ein Glaubensgeheimnis so komplexer Natur läßt sich nicht definieren. Die Hervorhebung eines Elementes geschah daher bislang meist auf Kosten eines anderen und das Ergebnis war teils ein „flacher Naturalismus", teils ein „falscher Mystizismus" (Pius XII.). Welche auch unter Katholiken gängigen Auffassungen von der Kirche in eine dieser zwei Gruppen gehören, wird mancher Leser wohl erst an Hand der gebotenen Beispiele zu seiner Überraschung bemerken.

Der Verf. wendet sich dann dem Namen der Kirche zu, den ihr die Tradition mit Vorliebe gab: Mystischer Leib Christi. Das paulinische Bild vom Leibe Christi, seit den Eucharistie-Kontroversen des 9. Jahrhunderts mit dem Zusatz „mystisch" theologisch abgegrenzt, erfreut sich als Ausdruck des kirchlichen Selbstverständnisses zunehmender Wertschätzung, bedarf aber auch sorgfältiger Deutung.

Das Bild offenbart nicht in erster Linie die Solidarität der Glieder auf Grund irgendeiner organischen Verbundenheit, sondern die Immanenz Christi in den Gliedern als Prinzip dieser ontischen und ethischen Verbundenheit. Er ist das „Haupt", von dem der Leib seinen Namen und sein Wesen hat. Die Grundabsicht des Bildes geht darauf hinaus, die Wirklichkeit der Kirche als eine Wirklichkeit Christi selbst zu bezeichnen, als eine neue Art und Ausweitung seiner Leiblichkeit, ermöglicht durch seine Erhöhung und die Gabe des Hl. Geistes. Diese Erkenntnis ist deshalb von so großer Bedeutung, weil sie alle Teilaussagen über die Kirche in den richtigen Rahmen setzt und in die richtige Perspektive bringt, sei es in Richtung auf ihre Würde, sei es in Richtung auf ihre Relativität.

Wie sich nun für das Verständnis der Leiblichkeit Christi der Begriff des Sakramentes anbietet, so auch für das Verständnis der Kirche. Obwohl theologiegeschichtlich der Strukturbegriff Sakrament zuerst auf die bekannten sieben Riten angewendet und vom Tridentinum ausschließlich für sie beansprucht wurde, kann der Verf. mit einer Reihe alter und neuer Theologen Christus und die Kirche „Ursakrament" nennen. Nicht im Sinne eines achten Sakramentes (dies auszuschließen, war die Absicht des Tridentinums, aber auch nur dies), sondern im Sinne einer Wurzel, aus der sich die sieben Sakramente entfalten.

Sehr schön zeigt der Verf., wie sinnvoll sich die Kirche in die Einzelsakramente differenziert und wie diese ihrerseits wesensgemäß auf die Kirche bezogen sind.

Daß die Bezeichnung der Kirche als Sakrament keine bloße Laune einer eigenwilligen Terminologie ist, sondern sachliche Aufschlüsse bietet, zeigen die Ausführungen des Verf. über die Bindung an die Kirche und die kirchliche Mitgliedschaft, die im zweiten Teil nach Behandlung des sakramentalen Zeichens noch einmal aufgenommen werden.

Wie das Zeichen relativ zum Bezeichneten ist, also zwar einerseits dessen verbindlicher Ausdruck (Leib) sein kann, anderseits aber nie zur vollen Identität und Ebenbürtigkeit mit dem Bezeichneten gelangt, so kann auch die Bindung an das Zeichen um des Bezeichneten willen keine absolute sein. Inhalt und Ausdruck stehen hier in einer dynamischen Beziehung.

Leider fällt der Verf. an diesem Punkte in die Mängel der landläufigen Terminologie zurück, wenn er sagt: Gott kann in schuldlosen Ausnahmefällen trotz der im allgemeinen an das Zeichen (Christus und die Kirche) gebundenen Heilsordnung mit der Bereitschaft des Menschen, den Willen Gottes zu tun, sich zufrieden geben und die an sich notwendige Hinordnung auf das Zeichen bei sich selber aufrechterhalten, indem er die Gnade im Hinblick auf die Kirche gibt (S. 139—142; 201—202).

So gut die Frage eingeführt wurde, die Antwort ist am Ende doch wieder ein Kompromiß. Die spekulative Auswertung des Sakramentsbegriffes bleibt auf dem eingeschlagenen Wege kurz vor dem Ziel stehen und gleitet ab in die übliche Unterscheidung von *per se* und *per accidens*, für die der Verf. seine These wahrhaftig nicht gebraucht hätte. Denn diese zuletzt dualistische Lösung ist auf jeden Kirchenbegriff anwendbar.

Wenn die ganze Heilsgeschichte sakramental verfaßt ist, und dementsprechend die theologische Tradition einhellig die *necessitas medii* der Heilszeichen (letzlich: Christi) bezeugt, dann entkommt man dieser Situation nicht leichthin mit einem *per accidens* auf einer *via extraordinaria*. Der dogmatische Elementarsatz: *Extra Ecclesiam* (bzw. *extra Christum*) *nulla est salus*, wird illusorisch, wenn man ihn zum (seltenen!) Idealfall macht. Der Heilsweg aller Menschen muß innerhalb, nicht außerhalb der Ordnung Christi gefunden werden.

Für dieses Innesein genügt kein bloßes Anrechnen von seiten Gottes, „als ob" der betreffende Mensch darin wäre, und keine nur „interpretative" Absicht, die Kirche zu bejahen, falls man (was eben nicht der Fall ist!) von ihr wüßte. Das ist ekklesiologische Imputationstheorie. Der Mensch muß vielmehr wirklich, wenn auch vielleicht nur objektiv und einschlußweise subjektiv, das Zeichen des Heils, Christus und die Kirche, erreichen und in redlicher Entsprechung zu seinen Möglichkeiten sich zu eigen machen.

Das hat aber zur Voraussetzung, daß die Dinge, an denen einer teilhaben soll, solcher Abstufung fähig sind, d. h. eine Reihe von Realisierungen durchlaufen können, ohne ihre Identität zu verlieren. Durch unsere herkömmliche Ontologie sind wir leider sehr wenig darauf vorbereitet, dem Phänomen einer progressiven Selbstverwirklichung (sei es im Nacheinander oder im Nebeneinander) genügend Aufmerksamkeit zu schenken; daher dann das Befremden, wenn von der Theologie her solche Kategorien in Sicht kommen.

Es wird bei Semmelroth nicht deutlich genug, daß auch das, was man in diesem Zusammenhang *votum* nennt — Pius XII. weist durch den Zusatz „*inscio (voto)*" (‚Myst. Corp'. n. 101) darauf hin, daß der Kontakt kein psychologischer sein muß, sondern auch ein bloß objektiver sein kann — ein echter Anteil sein muß und sich daher auf der gleichen (also sichtbaren) Ebene befindet wie die volle Wirklichkeit, die *in voto* angestrebt wird. Andernfalls ist es entweder um die strenge Einheit des Heils (Christi und der Kirche) geschehen oder um den Ernst des allgemeinen Heilswillens Gottes.

Das *votum Ecclesiae* muß ein Stück realisierter Kirche bleiben. Der Weg über die Stufen dieser Realisierung kann also nicht ein Weg der Addition sein, sondern der Explikation. Gewiß kann die Anteilnahme (in sichtbaren menschlichen Handlungen) unbewußt sein, aber sie ist deshalb nicht unsichtbar (was vielfach mit Übergehung der Konsequenzen gesagt wird); sie ist objektiv sichtbar, insofern sie tatsächlich, wenn auch nicht gleich jedem erkennbar, in irgend einem menschlichen (also sichtbaren) Wertvollzug Anteil gibt an der Kirche, die die sakramental sichtbare Heilsgestalt der erlösten Menschheit ist. Es wäre für das Verständnis der Kirche sehr lohnend, zu fragen, welcher Art sie sein muß, um Abstufungen ihrer selbst bis zum „Geringsten" zu erlauben, und festzustellen, wie erstaunlich reich und differenziert die Skala der Wertverwirklichungen ist, in denen die Kirche als deren Rekapitulation existiert.

Daraus folgt dann freilich — und hier wäre in der Wesensanalyse der Kirche im Lichte des Sakramentsbegriffes fortzufahren und wirklich Neues und Nötiges zu sagen —, daß die Wirklichkeit Christi, der Kirche und der Sakramente nicht in der Daseinsweise naturwissenschaftlicher Objekte verstanden werden darf. Das neuzeitliche Denken und mehr noch die neuzeitliche Vorstellungswelt steht im Bann der Erfahrungswissenschaften („exakten" Stils) und bedarf beim Übergang auf theologische Objekte einer beträchtlichen Auflockerung. Sakramentales Sein ist eigener Art und nicht etwa nur die Summe von Teilen aus den Bereichen, die es erfaßt. Auch auf der Seite des Zeichens ist es kein „Ding", wie eben Leiblichkeit nicht einfach Materie ist. Identität und Nichtidentität stehen hier nicht in dem einfachen Verhältnis, das den Gegenständen der Naturwissenschaft ihre scharfen Konturen und ihre zählbare Einmaligkeit gibt (oder wenigstens zu geben scheint, solange man auf dem Boden des Wägens, Messens und Zählens bleibt).

Wir wollen das Gemeinte noch einmal deutlicher im analogen Fall Christi und der Taufe betrachten. Die Wirklichkeit Christi, auch seiner Leiblichkeit nach, läßt sich nicht einschließen in die geographischen, kulturellen oder physiologischen Grenzen seiner historisch gelebten dreißig Jahre (bzw. eines danach ausgeübten „Einflusses"), vor allem nicht in die Vereinzelung sonstiger menschlicher Individualität neben vielen anderen Individuen. Christi Menschheit ist sakramental zeichenhaft zu verstehen, d. h. als eine Realität, die über die Grenzen ihrer materiellen Gegebenheit hinausreicht, und zwar zugleich als Sakrament Gottes und der Menschheit als ganzer. Nur als „neuer Adam", d. h. als apriorische Rekapitulation aller, als der, „in" dem der Vater alle annimmt, kann er mit allen Menschen auch dann etwas Reales zu tun haben, wenn sie ihn in seiner historischen Individualität noch nicht kennen.

So wenig diese objektive Bruderschaft mit dem Menschgewordenen schon das Heil vollendet, so unerläßlich ist sie doch als ontische Voraussetzung für die Heilswertigkeit jeglichen subjektiven Handelns. Sie schließt das Menschsein als solches in die rettende Klammer, die das Vorzeichen des Wohlgefallens Gottes hat. Zufolge dieser Verknüpfung ist die ganze Skala der Verwirklichung menschlicher Werte christlich, denn sie bezieht ihre Einheit nicht mehr nur aus einer abstrakten „menschlichen Natur", sondern aus der Existenz Christi. Ihre Stufen sind daher nicht mehr frei schwebende Werte, die erst durch eine Intention an einen Ort der Wirklichkeit gebracht werden müßten, sondern Anteile, in denen überall ein und dasselbe konkrete Subjekt sich darstellt und von uns ergriffen werden kann.

Für die Einzelsakramente möge die Taufe stehen. Man kann nur unter der Bedingung zugleich von der Notwendigkeit der Taufe und vom *votum baptismi* ohne Dualismus sprechen, daß dies *votum* nicht ein von der Taufe selbst völlig verschiedener Sachverhalt ist. Ein „als ob" genügt jedenfalls nicht für die hier geforderte und durch die Sakramentalität der Taufe ermöglichte Einheit. Wassertaufe, Bluttaufe und Begierdetaufe sind Verwirklichungsstufen einer Taufe, die eben weil sie kein stofflich starres Etwas (etwa der Wasserguß) ist,

sondern eine Zeichenwirklichkeit, solcher Abstufung der Selbstverdeutlichung in wachsender Dichte des Zeichens fähig ist. Sie bleibt dabei durchaus sie selbst, denn es gibt nur eine Taufe Christi, und da sie als Wassertaufe der Kirche ihre sprechendste Ausdrücklichkeit findet, drängt auf diese letzte Stufe ein innerer Dynamismus hin, der nicht geleugnet oder mißachtet werden kann ohne Sinnentleerung aller übrigen Stufen.

Genau dies ist nun auch vom *sacramentum Ecclesiae* zu sagen, wenn es auch zunächst befremdlich scheinen möchte. Auch die Kirche besteht in der ontischen Kategorie der Zeichenhaftigkeit im sakramentalen Sinn. So wird sofort erklärlich, warum ekklesiologische Sätze, wenn man die Kirche als einschichtige Größe in sie einsetzt, nicht mehr aufgehen und die Schwierigkeiten erzeugen, aus denen man die bekannten unechten Auswege gesucht hat. Die große Bedeutung der Kategorie des Sakramentes für die Ekklesiologie läßt uns daher das Buch Semmelroths so hoch einschätzen, zugleich aber auch darauf drängen, daß die angefangenen Linien voll ausgezogen und die betreffenden Probleme nicht mehr vom Rande, sondern von der Mitte aus angegangen werden.

Die vom Rundschreiben „Mystici Corporis" (übrigens 1943, nicht, wie auf S. 12, 1942) veranlaßte Diskussion der Kanonisten und Dogmatiker über die Zugehörigkeit zur Kirche arbeitet z. T. noch mit unzulänglichen Kategorien. Die Erscheinung der Kirche als festumrissene Gesellschaft verführte dazu, ihre Gesamtwirklichkeit als eine statische und absolute Größe zu fixieren, anstatt dynamisch und relativ als Zeichen in einem sakramental verfaßten Ganzen. Es hätte sehr nahegelegen (auch aus Texten der Enzyklika selbst), in diese Diskussion die oben angedeutete Strukturanalogie der Kirche zu Christus und zu den Einzelsakramenten heranzuziehen, zumal die Theologie die Lösung des gleichen Problems in beiden Analogaten bereits um einige Schritte weiter vorangebracht hat (*fides implicita, votum baptismi, communio spiritualis* etc.). Aber das geschah leider nicht und es bleibt dem vorliegenden Buche zu wünschen, daß seine Anregungen kräftige Resonanz finden.

Nachdem der erste Teil des Buches feststellte, daß die Kirche sakramentalen Wesens ist, dient der zweite Teil der Entfaltung dieser Tatsache. Zuerst wird die sichtbare Gestalt des Zeichens, dann der Tiefengrund des bezeichneten Gehaltes geschildert.

Das sakramentale Zeichen der Kirche ist ihre gesellschaftliche Erscheinung. Hier weist der Verf. darauf hin, daß man sich das soziale Leben der Kirche nicht in apollinaristischer Verkürzung so denken darf, daß eine an sich leere Form unmittelbar und ausschließlich vom Hl. Geiste beseelt würde. Vielmehr gehört zur Vollständigkeit des Zeichens das ganze Inventar menschlichen Gemeinschaftslebens (wie in Christus eine in Leiblichkeit und Geist vollmenschliche Natur), einschließlich menschlicher Rechtsordnung, Geschichtlichkeit und Geistigkeit. Hier scheidet sich der sakramentale Kirchenbegriff deutlich von der Illusion einer „pneumatischen" Kirche.

Wie im Aufbau der Einzelsakramente das Zeichen eine zunächst noch vordergründige Heilsrealität bedeutet und bewirkt, und diese erst den tieferen Gnadengehalt, so sieht der Verf. die Zeichenhaftigkeit der Kirche zunächst bezogen auf das Heilswerk Christi und über dieses dann auf die Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes.

Ein vorbereitender Exkurs dient einer ganzheitlicheren Erfassung des Erlösungswerkes. Menschwerdung und Kreuzestod Christi dienen gleicherweise, doch in entgegengesetzter Richtung, der Vermittlung neuer Gottbegegnung des Menschen. Diese Begegnung wird durch zwei Bewegungen ermöglicht, eine von Gott her (Epiphanie) und eine zu Gott hin (Opfertod).

Die Kirche ist ein Bild dieser zwei Grundbewegungen in ihrer unaufhebbaren Polarität von Amt und Gemeinde. Hier walten keineswegs nur soziologische Bedürfnisse. Während nach reformatorischer Auffassung alles, was Kirche heißt,

einschließlich der Ämter, nur auf der menschlichen Seite besteht, nur Zeichen des Glaubens (also der Rückbewegung) ist, gibt es nach katholischer Lehre auch einen kirchlichen Fortbestand der Sendung Christi in Lehre und Vollmacht (also der Herbewegung). Daneben setzt das Leben der Kirche auch das marianische *Fiat* fort, in dem der Mensch dem Mittler Raum gibt, um schließlich mit ihm über die Opferhingabe des Kreuzes zum Vater zurückzukehren. In allen drei Dimensionen, die man dem Werk Christi zu geben pflegt, in Lehre, Führung und Heiligung, zeigt der Verf. die Kirche in der gleichen Doppelbewegung befindlich wie den Mittler selbst: ebenso den Anspruch und die Gnade Gottes vertretend wie die Antwort und den Glauben des Menschen.

Sakramentale Zeichen sind erfüllt von der Wirklichkeit dessen, was sie bezeichnen. So ist die Kirche nicht nur ein Bild der Erlösung, sondern deren Gegenwärtigsetzung. Das führt sie in die Dialektik von Haben und Hoffen, von Geben und Empfangen, von Heiligkeit und Sünde. Sie ist Christus und die Braut zugleich: zwei in einem Leibe. Gnadenleben ist „Sein in Christo" ohne Aufgabe des Selbstandes im eigenen Sein.

Die Zeichenhaftigkeit der Kirche zielt schließlich über das Erlösungswerk hinaus ins Wesen der Gnade selbst, in den Nachvollzug des Lebens, das den drei göttlichen Personen als solchen eigen ist. Hier sind freilich nur wenige Andeutungen möglich.

Die Sendung, die die Kirche von Christus erhält, ist Bild und Fortsetzung der Sendung Christi in die Welt und seines innertrinitarischen Ausgangs vom Vater. Die Einheit der Kirche, die sich auf der soziologischen aufbauend zur „mystischen" erhebt, ist nach den Worten des Herrn selbst von der Zielidee der trinitarischen Einheit geprägt. Schließlich deutet sich für den Verf. ein trinitarischer Bezug darin an, daß die Ehe zugleich Bild der Kirche und der Dreifaltigkeit ist.

Auch diese Bildbezüge, die wiederum mehr als nur Bedeutungen sind, zeigen, daß die Kirche nicht bloß Mittel zum (außer ihr liegenden) Zweck des Heiles, sondern anhebende Verkörperung des Heiles selbst ist. Das Leben in ihr ist die durch Christus ermöglichte menschenförmige Gestalt der Teilnahme am göttlichen Leben.

Ein beherzigenswertes Wort über die Sendung des Laien in der Kirche beschließt das Buch. Die bereits erwähnten polaren Bewegungen, in denen die Erlösung sich vollzieht, bestimmen — wenn auch in verschiedenem Grade — das gesamte Leben der Kirche, nicht nur die Funktionen des Klerus. Die Stufenreihe der Sendungen geht über die Sendung Christi und des kirchlichen Amtes bis zum letzten Laien und eine ebensolche Reihe steigt auf, wenn der Christ im hl. Meßopfer eintritt in die Hingabe, mit der die Kirche auf den Anspruch Christi, Christus auf den Anspruch des Vaters antwortet.

Man hat das Buch auf Prospekten als „neue Deutung des Wesens der Kirche" empfohlen. Diese Empfehlung hat es nicht nötig. Der Eindruck der Neuheit entsteht nur auf kurze Sicht und nur in der verengten Perspektive der neuzeitlich-apologetischen Behandlung des Themas. Wir begrüßen den Umschwung des Denkens, der hier zum Ausdruck kommt, auf das wärmste, aber es handelt sich vorerst um Wiedergewinnung eines vergessenen Alten. Erfreulich neu ist das Buch, insofern es sich gut informiert in das gegenwärtige Gespräch um die Kirche einschaltet, seine Zentralidee aber ist uraltes Erbe. Um dessentwillen vor allem sollte es gelobt werden.

Tatsächlich hat schon die patristische Theologie auf die sinnreichen Entsprechungen hingewiesen, die zwischen allen christlichen Größen walten. Sie hat noch die geistige Einheit gesehen, in der alles Christliche Teilnahme am Mysterium (*sacramentum*) Christi ist. Sie hat den Mangel eines detaillierten Sakramentsbegriffes als Genus für die sieben Kulthandlungen aufgewogen durch tiefere und weitere Blicke in die sakramentale Struktur des Heiles über-

haupt (wenn auch nur wenige der möglichen Folgerungen daraus gezogen wurden). Sie konnte sich nicht genugtun in der Würdigung des gottmenschlichen Prinzips, das Unsichtbares und Sichtbares noch enger und wirksamer miteinander verbindet, als dies vom menschlichen Ausdrucks- und Gestaltungsbedürfnis verlangt wird. Gleichnis und Zeichen waren den Vätern Grundkategorien des Daseins, und dies nicht bloß in platonischer Bildlichkeit, sondern in christlicher Heilsträchtigkeit. Die Väter hätten keinen Augenblick gezögert, die Kirche ein Sakrament zu nennen; sie haben ihr nicht nur tatsächlich dies Wort gegeben, sondern auch den Sinn des Wortes, den wir oben im Anschluß an Semmelroth dargelegt haben: die Kirche ist Sakrament als Weiterführung der Wirklichkeit Christi unter uns, des Ursakramentes, und ist Sakrament als Entfaltungsgrund der Wirklichkeit der sieben Einzelsakramente, da sich kirchliche Gemeinschaft in ihnen kraft göttlicher Bürgschaft realisiert. *Hermann Zeller S.J.*

Mario Righetti, Manuale di storia liturgica. Vol. IV: I sacramenti. I sacramentali. Indice generale. 8° (XV u. 573 S.). Mailand 1953, Ancora.

Mit dem gegenwärtigen vierten Band liegt das neue Handbuch der Liturgik, abgeschlossen und mit Indices (481—573) wohl versehen, vollendet vor uns. Darüber kann sich nicht nur der Autor freuen, dem dieser letzte Band noch vier Jahre gekostet hat — der vorausgehende dritte Band ist 1949 erschienen und wurde ZkTh 71 (1949) 505f angezeigt — sondern auch der weite Kreis der Freunde liturgischer Studien mit ihm; denn hier wurde wirklich einem Bedürfnis entsprochen, und zwar nicht nur für den Bereich der italienischen Sprache. Das zweibändige „Handbuch der katholischen Liturgik", das V. Thalhofer begründet hatte und das L. Eisenhofer 1932/33 in neuer Bearbeitung vorgelegt hat, 1941 aber nur in einem unveränderten Neudruck erscheinen konnte, ist zwar keineswegs veraltet, aber schon die Neuauflage des gleichfalls von Eisenhofer geschaffenen „Grundrisses" ([5]1950; [6]1953 von J. Lechner) zeigt in den dort vor allem nachgetragenen Literaturvermerken, wieviel neue Erkenntnisse in dieser rasch voranschreitenden Wissenschaft zu verarbeiten wären. In französischer Sprache liegt neben dem gewaltigen und doch so fragwürdigen „Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie" nur die klassische Einführung von L. Duchesne ([1]1889; [5]1925) vor, die von Anfang an auf die Zeichnung der Grundlinien beschränkt war und keine Neubearbeitung mehr erfahren hat.

Was Righetti bietet, ist tatsächlich eine Zusammenfassung des heutigen Wissens von der Geschichte unserer römischen Liturgie. Von den außerrömischen Liturgieformen des Abendlandes ist der mailändischen besondere Aufmerksamkeit geschenkt; auch im gegenwärtigen Bande ist ihr wieder ein von P. Borella beigesteuerter Exkurs gewidmet: „I sacramenti nella liturgia ambrosiana" (421—480), worin besonders die Taufe nach den mailändischen Quellen und einer reichen Literatur auch archäologisch eingehend behandelt ist. Dagegen sind die übrigen Formen der abendländischen Liturgie — für die altgallikanische Liturgie wäre z. B. hinsichtlich der Bußriten manches zu sagen — und die allerdings oft schwer faßbaren Abwandlungen der römischen Sakramentenliturgie im späteren Mittelalter und in den Diözesanritualien wenig berücksichtigt. Auf orientalische Parallelen ist gelegentlich Bezug genommen. Innerhalb dieser Grenzen ist aber der Stoff mit großem Fleiß gesammelt. Auch Arbeiten in entferntliegenden deutschen, französischen, englischen Sammlungen und Zeitschriften oder wenigstens zusammenfassende Darstellungen sind immer wieder verwertet oder doch wenigstens angeführt. Die Darstellung selbst ist von großer Klarheit und Übersichtlichkeit. Dabei gestattet sich der Verf. eine gewisse behagliche Breite, was der Lesbarkeit sehr zu gute kommt und das Werk auch für weitere Kreise des Klerus genießbar macht. Es sind nämlich nicht lediglich die jeweiligen Nachrichten aus alter und neuerer Zeit in loser Verbindung aneinandergefügt oder in nüchternen Berichten zusammengezogen, der Verf. bevorzugt

vielmehr anschauliche Momente eines Vorgangs, etwa in der Schilderung des Taufritus (*immersio-aspersio*; 66ff) oder des Verhältnisses von Pfarre und Taufrecht (70) oder der Spätformen der öffentlichen Kirchenbuße (186ff), er führt konkrete Texte an, sowohl aus liturgischen Büchern wie aus Schilderungen von Autoren, und kommt auf diese Weise immer wieder zu plastischen Bildern vergangener Einrichtungen und Verhältnisse. Die früheren Bände enthielten auch zahlreiche Illustrationen, in denen meist verwandte Gegenstände der christlichen Archäologie geboten wurden, ein Verfahren, das im gegenwärtigen Bande aus verständlichen Gründen nicht fortgesetzt wurde, obwohl gerade die Sakramente zu solchen Beigaben vielfachen Anlaß gegeben hätten.

Der gegenwärtige Band umfaßt die Sakramente und die (wichtigsten) Sakramentalien, erstere mit Ausnahme der Eucharistie, die löblicherweise im dritten Band auch nach der Seite des Sakramentes hin behandelt wurde. Der Verf. beklagt in seinem Vorwort mit Recht, daß gerade das vergleichende Studium der Sakramentenliturgie und die Aufhellung ihrer Geschichte verhältnismäßig wenig vorangeschritten ist, obwohl dafür schon seit den Maurinern reichliches Material zur Verfügung stünde und obwohl solche Studien auch für die dogmatische Theologie wichtig wären. Die Klage wäre noch mehr berechtigt, wenn man an die orientalischen Riten denkt, die wenigstens in ihren Hauptlinien in eine genetische Betrachtung einbezogen werden müßten. Immerhin ist es heute wohl möglich, die Umrisse zu zeichnen.

R.s Bestreben, ein wohlgerundetes Bild zu entwerfen, zeigt sich in der Darstellung der Taufe. R. beginnt nicht in einer den dogmatischen Traktaten entnommenen Systematik mit den Fragen um Spender, Zeit und Ort der Taufe, sondern mit einer Art bibeltheologischer Darlegung über Ursprung und Wesen, wobei auch auf außerchristliche Parallelen ein flüchtiger Blick geworfen wird, bietet dann eine Geschichte des Katechumenates bis herein ins Mittelalter und eine Geschichte des Taufritus selbst, worauf er die abschließende Entwicklung darstellt, aus der der heutige Ritus der Taufe hervorgegangen ist. Um auf einige Einzelheiten hinzuweisen, die R.s selbständige Darstellung kennzeichnen können: Für die Einführung der *traditio orationis Dominicae* und der *traditio evangeliorum* in Rom vermag R. eine begründete Datierung anzugeben (39). Für die Traditionsgebräuche in Neapel werden aus einer monographischen Arbeit von V. de Rosa (1952) genauere Feststellungen geboten (42f). Die Praxis der Immersionstaufe findet eine eingehende Behandlung (66f). Dafür daß die *forma baptismi* im Abendland noch im 7. Jh. lediglich in den Glaubensfragen bestand, wird das geschichtliche Material kurz und klar dargelegt (68f; vgl. für Mailand 439f).

Doch sei auch auf einige Lücken und Versehen aufmerksam gemacht. Die Schrift des hl. Augustin „De catechizandis rudibus" dürfte kaum richtig gewertet sein, wenn sie (30) als Anleitung zu einer Einzelkatechese aufgefaßt wird, mit der die sonst in der Quadragesima stattfindende Katechese ersetzt werden sollte (corso privato di catechesi); vgl. c. 26 der Schrift, wo ausdrücklich gesagt wird, daß der Kandidat am Schluß dieser Katechese erst nach dem Glauben befragt wird und gegebenenfalls das Kreuzzeichen und das *sacramentum salis* erhält. Es handelt sich also um eine erste Einführung, die unter den Verhältnissen des 4./5. Jh. mit ihrer Aushöhlung des Katechumenates und ihrem Hinausschieben der Taufe schon gleich den sich Meldenden (*rudes*) als eine erste, vorläufige Unterweisung über die wichtigsten Lehrpunkte gegeben wurde; vgl. jetzt auch die kommentierte Ausgabe der Schrift (in englischer Übersetzung) von J. P. Christopher, die als zweiter Band der „Ancient Christian Writers" (Westminster, Md., 1946) erschienen ist. — Zu S. 39: Die drei Homilien bei der Übergabe von Pater noster, Symbolum und Evangelien, die mit de Puniet auf bestimmte Autoren des 4. bis 6. Jh. zurückgeführt werden, werden nach dem Gelasianum nicht vom Bischof, sondern vom Presbyter vorgetragen. — Zu

Frage über die Kindertaufe, die nur flüchtig berührt wird (30; 80 Anm. 178a), wäre doch im Gegensatz zur landläufigen Auffassung, als ob sie erst seit dem 5. Jh. christlicher Brauch geworden wäre, stärker zu betonen, was sich aus Cyprian, Ep. 64 ad Fidum ergibt. — Zum Pateninstitut ist zwar S. 72 die Arbeit von E. Dick in ZkTh 63 (1939) 1—49 erwähnt, aber ihr Ergebnis nicht eigentlich verwertet, wie dies etwa bei Eisenhofer-Lechner[5] S. 240 in treffender Kürze geschieht. — Hat der „Weiße Sonntag" seinen Namen wirklich nur in dem Sinne einer *dominica in albis depositis*, so daß die weißen Kleider von jeher schon am Samstag abgelegt worden wären (77; richtiger II, 197f)? Dann wäre es nicht zu verstehen, wieso das ältere Gelasianum an diesem Sonntag noch die Täuflingsmesse (mit dem eigenen *Hanc igitur*) bietet. Umgekehrt ist es sehr wohl verständlich, daß man, als die österliche Vollvigil in den Karsamstag vorverlegt wurde, auch die Oktav mit dem Sonntag der Osterwoche enden ließ. — Zu S. 80: Daß Ambrosius die Neugetauften während der Osterwoche wegen ihrer Unerfahrenheit im Ritus noch nicht zum Opfergang zulassen wollte, ist zwar der scheinbar offenkundige Sinn seiner diesbezüglichen Bemerkung, aber doch innerlich so unwahrscheinlich, daß mir eine andere Erklärung annehmbarer scheint, wie ich sie in Missarum Sollemnia II[3], 229 Anm. 13 vertreten habe.

Eine gut informierte Übersicht hat R. auch für das Sakrament der Buße entworfen (106—227). Es liegen darüber ja aus den letzten Jahrzehnten eine erhebliche Zahl von Veröffentlichungen vor, doch sind es zum größeren Teil Studien zu einzelnen Kontroverspunkten oder zu einzelnen Phasen der Bußgeschichte, oder sie gelten nur der dogmatischen Fragestellung. Eine hinreichend eingehende Zusammenfassung der Gesamtgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, in der die Entwicklung des liturgisch und bußdisziplinär ausgeweiteten sakramentalen Zeichens anschaulich wird, war darum eine lohnende Aufgabe, die der Verf. trefflich gelöst hat. Es war z. B. ein fruchtbarer Gedanke, mit dem R. die geschichtliche Betrachtung abschließt, daß im christlichen Altertum der Ton auf der *satisfactio* lag, auf dem Bußetun, woraus sich die strengen Formen der öffentlichen Kirchenbuße ergaben, im Mittelalter seit dem Erscheinen der Schrift „De vera et falsa poenitentia" (11. Jh.) auf dem Sündenbekenntnis und der darin liegenden Beschämung, was u. a. zu den endlosen Beichtspiegeln der spätmittelalterlichen Beichtbüchlein geführt hat, während seit dem Durchdringen der scholastischen Bußlehre der Akzent auf dem lossprechenden Wort des Priesters liegt, was u. a. im Übergang zur indikativen Form der Absolution zum Ausdruck kommt (210f).

Doch seien auch hier einige ergänzende Hinweise gestattet. Die Kennzeichnung der *γονυκλίνοντες* dahingehend, daß sie dem Gottesdienst nur kniend beiwohnen durften (133), dürfte nicht stimmen, nicht für das Morgenland und noch weniger für das Abendland. Dies waren vielmehr diejenigen, die zum Empfang des Büßersegens niederknien mußten, wie aus vielen Stellen hervorgeht. Das auch von R. (154) zitierte Wort Felix' III.: *subiaceant inter poenitentes manibus sacerdotum* dürfte die Benennung am besten beleuchten; vgl. auch in meinen „Lateinischen Bußriten" (1932) S. 28ff u. ö., ein Buch, dessen Ergebnisse R. übrigens, wie ich dankbar anerkenne, im ganzen liebevoll und sorgfältig zusammengefaßt hat. Zur ebendort vertretenen These einer bußliturgischen Bedeutung der *oratio super populum* (154) wären meine einschränkenden Bemerkungen in den Ephemerides liturgicae 52 (1938) 77—96, bzw. Missarum Sollemnia II[3], 533ff zu beachten. — Das Vorhandensein einer förmlichen Privatbuße im christlichen Altertum lehnt R. ab und legt damit ein nunmehr wohl eindeutiges Ergebnis der bußgeschichtlichen Kontroverse auch seinerseits fest. Es kommt nur eine unter Umständen gemilderte Öffentlichkeit der Buße in Frage. Hier hätte vielleicht doch die Bußstufe der *συστάντες*, die wenn auch nicht als eigene Klasse, so doch der Sache nach auch im Abendlande vorhanden war, mehr Aufmerksamkeit verdient; vgl. Die Lateinischen Bußriten 299f. 302f: es konnte jemand zur Buße

und zum Büßersegen verpflichtet sein, ohne den Büßerplatz beziehen zu müssen. Anderseits zeigt R. gut, wie eine nichtsakramentale Hilfe des Priesters oder eines durch Heiligkeit oder Stellung ausgezeichneten Seelenarztes, eine „ten peutica spirituale", auch schon der Frühzeit geläufig war, die also eine Vorstufe bilden konnte für das Aufkommen einer sakramentalen „Privatbuße" (und insbesondere auch der Andachtsbeicht) mit sofort folgender Absolution (167 ff. vgl. 141f). Hier hätte wohl auch eine Verbindungslinie gezogen werden können zur Laienbeicht, insbesondere zur klösterlichen Beicht, die, wie R. selber fest stellt (190f), auch schon im frühen Mittelalter in Blüte stand, ohne sakramentalen Charakter zu besitzen; wurde sie ja auch von Nonnen ihrer Äbtissin gegenüber abgelegt. Reiches Material darüber bietet u. a. P. Browe, ZkTh 56 (1932) 397 ff. In der interpolierten Regel Chrodegangs wird eine solche Beicht als wöchentliche Übung vorgeschrieben (c. 32; PL 89, 1072). Wenn später dann auch Alanus ab Insulis († 1202), wie R. (185) erwähnt, es als kirchliche Regel bezeugt, daß die Kleriker *singulis sabbatis* beichten sollen, wie es die Laien dreimal im Jahre zu tun schuldig sind, so ist das offenkundig, so wie die heute im CIC can. 595,3 für die Religiosen aufrechtgehaltene Verpflichtung, die eben genannte wöchentliche Beicht, die nun sakramentalen Charakter erhalten hat; vgl. auch: Die Latei nischen Bußriten 270 Anm. 122.

Die Angaben über den Aschermittwoch (S. 184) stimmen mit den richtigeren Angaben S. 193 nicht ganz überein. Daß das ganze Volk mit dem Aschermittwoch in die Kirchenbuße aufgenommen wurde, trifft erst vom 9. Jh. an zu; die Auf legung der Asche wird erst im 10. Jh. als Brauch für alle nachweisbar (Ord. Romanus Antiquus). — S. 183f: Eine jährliche Beicht aller Gläubigen ist nicht erst um 760, sondern in England schon beinahe hundert Jahre früher bezeugt Ps.-Egbert, Dial. 16, 4. — Über den ursprünglichen Sinn der *anni discretionis* (207) wäre die Studie von G. Gillmann im Archiv f. kath. Kirchenrecht 10 (1928) 556—617 heranzuziehen. — In dem ausführlichen (im Grunde entbehrlichen) Kapitel über die Geschichte des Ablasses (213—227) ist u. a. auch schon Poschmann, Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte (1948), zitiert, jedoch kaum verwertet. Es sollte daraus wenigstens die Hauptthese Poschmanns die sich gegen die jurisdiktionelle Auffassung des Ablasses richtet und die in zwischen bei bedeutenden Bußhistorikern Anklang gefunden hat, Erwähnung finden; vgl. etwa P. Galtier, Gregorianum 31 (1950) 258—274.

Bezüglich der Krankenölung bedauert R. die seit dem 12./13. Jh. üblich gewordene Reihenfolge der Sterbesakramente, durch die diese zur „Letzten Ölung" geworden und mit dem Rufe eines Todesboten belastet worden ist, und er begrüßt die in der Collectio rituum für die Diözesen Deutschlands (1950) schon vorgenommene Umstellung (245). Zum geschichtlichen Verständnis der bisherigen Reihenfolge könnten die Gesichtspunkte beitragen, die ich ZkTh 58 (1934) 568—571 dargelegt habe: Die Krankenölung war um die Jahrtausend wende mit der Übernahme der öffentlichen Kirchenbuße verquickt (wie R. selber S. 249 andeutet); diese wollte man aber wegen ihrer schweren Verpflich tungen einem möglicherweise wieder Genesenden nicht mehr zumuten; so wurde die letzte Stunde für beides abgewartet. Zugleich erklärt sich daraus daß das Pater noster, das ursprünglich nach der Krankenölung auf die Kommu nion vorbereiten sollte (wie dies in der Collectio rituum wieder der Fall ist), nach der Vorverlegung der Kommunion, weil nicht mehr verstanden, am Ende der Krankenölung stehen geblieben ist.

Bei der Priesterweihe wird zwar die Erstarrung der niederen Kirchenämter, die als Ordines minores nur mehr vorbereitenden Charakter haben, und die Aufsaugung ihrer Funktionen durch den Priester einerseits und den Laien anderseits festgestellt (257f); aber der ursprüngliche „Sitz im Leben" und damit der Anreiz zu einer Erneuerung solcher Ämter und zur Weiterbildung heute schon vorhandener Ansätze hätte doch viel deutlicher herausgestellt werden

sollen. Diese Ämter wurden ja nur zum geringeren Teil für den liturgischen Dienst geschaffen; weit stärker waren daran die Fürsorge für die Kranken und Armen sowie die Sorge für den kirchlichen Besitz und für die Verwaltung beteiligt, Dinge, die wohl dem kirchlichen Bereich zugezählt, aber nicht dem Presbyter aufgebürdet werden sollten. — Die Anfänge des Exorzistats sind deutlich sichtbar bei Hippolyt, wo er von der kirchlichen Anerkennung derjenigen spricht, die eine *gratia sanitatum* empfangen haben. Andere Ämter sind wieder untergegangen, wie das des Defensors, der in den römischen Ordines auch am Altar erscheint, der aber vor allem als Armenanwalt im Dienste der Caritas stand, oder wie das des Notarius, der in der Kanzlei diente. Vgl. dazu u. a. die in dieser Zeitschrift erschienenen Arbeiten von Balth. Fischer, Der Niedere Klerus bei Gregor d. Gr.: 62 (1938) 37—75, und (die Entwicklung im Mittelalter beleuchtend) von W. Croce, Die Niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung: 70 (1948) 257—314. — Bei der Diakonatsweihe (294) verdiente Erwähnung, daß sich nicht nur die Vorschrift, derzufolge der Bischof allein die Hände auflegt, sondern auch der Wortlaut der dies begründenden Rubrik, wie er bis in die Gegenwart im Pontificale Romanum steht, schon bei Hippolyt von Rom findet.

Zum Schluß noch einige literarhistorische Hinweise: Das Konzil von Elvira wird man nicht so zuversichtlich auf 303 datieren können (76 u. ö.). Ps.-Alkuin, De officiis, gehört dem beginnenden 10. Jh. an (78). Die Statuta Bonifatii (178. 183) können schon wegen ihrer erst dem späten 9. Jh. entsprechenden Behandlung der Absolution nicht von Bonifatius sein. Auch die bei Regino erscheinenden, angeblich von Bonifatius stammenden Bestimmungen über Bußredemptionen (175) sind kaum älter. Ebenso können die dem hl. Eligius von Noyon zugeschriebenen Homilien (171) nicht mehr als dessen Werk zitiert werden; vgl. Monumenta Germ. hist., Script. Merov. IV, 644f. — Die Druckkorrektur müßte, so schwierig das in italienischen Druckereien sein mag, strenger gehandhabt werden. Im italienischen Haupttext sind zwar Druckfehler selten. Dagegen sind sie in griechischen Texten und besonders in Eigennamen und nichtitalienischen Buchtiteln häufig und geeignet, das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Angaben zu vermindern. Es muß u. a. heißen: Eisenhofer (1), Hillel (15), Glaue (67), Villien (206 u. ö., auch im Register), Rahmani (286f). Die Zitation von Martène ist unvollständig, bzw. (82) unrichtig. Bei Santori (204) muß das Erscheinungsjahr lauten: 1584. Das Wort *catechumenus* wird (24ff) auch in seiner deutschen und französischen Abwandlung hartnäckig *cathecum.* geschrieben. In Zitaten sind mir sinnstörende Fehler aufgefallen S. 75 Z. 2 v. u., wo es heißen muß: *custodimus*, S. 181 Z. 21: *confiteatur*.

Alle diese Ergänzungen und Hinweise möchten nur verstanden werden als Beitrag zur Verbesserung eines Werkes, dem sicher eine bedeutsame Zukunft beschieden ist; konnte ja vom ersten Bande bereits eine Neuauflage erscheinen. Righettis Manuale ist nicht nur die weitaus bedeutendste Veröffentlichung, die auf dem Gebiet der Liturgik in italienischer Sprache erschienen ist, es ist mit ihm auch über Italien hinaus der Liturgiewissenschaft ein wertvoller Dienst erwiesen worden.

Jos. A. Jungmann S.J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Erich Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie. I. Band: Die Philosophie des Veda und des Epos, der Buddha und der Jina, das Samkhya und das klassische Yoga-System. Einführung von Leo Gabriel. 12° (XLIX u. 495 S.). Salzburg 1953, Otto Müller. — Da bisher immer noch eine zusammenfassende Darstellung der gesamten indischen Philosophie in deutscher Sprache fehlte, wird man das vorliegende Werk, dessen 1. Band hier erscheint und das von einem der ersten Fachleute auf diesem Gebiet stammt — herausgewachsen aus 30jährigen Vorarbeiten —, mit Dank begrüßen. Trotz der uns vielfach fremden und schwer verständlichen Denkweise des Inders versteht es der Verf., mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, die aus umfassender Quellenkenntnis schöpft, eine Darstellungsweise zu verbinden, die das indische Denken dem Leser lebendig nahezubringen fähig ist. So werden auch philosophische Termini grundsätzlich übersetzt und die indischen Wörter in Transkription beigefügt. Eine ausgezeichnete „Einführung in indisches Denken" von Prof. Leo Gabriel sucht das Verhältnis des indischen zum abendländischen Denken deutlich zu machen, d. h. nicht so sehr faktisch vorhandene Einflüsse und Beziehungen, sondern die innere Konvergenz, die oft ganz erstaunlich sichtbar wird, vor allem, wenn man dem indischen Denken gewisse Grundmotive der modernen Existenzphilosophie Kierkegaards oder Heideggers entgegenhält. *E. Coreth S. J.*

Aristoteles, Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke, 12°. Paderborn, Schöningh. II, 2: Erste Analytik (216 S.), 1953, DM 8.60; II, 3: Zweite Analytik (151 S.), 1953, DM 5.80; II, 4: Topik (365 S.) 1952, DM 12.—; IV, 1: Über die Seele, 2. Aufl. (149 S.), 1953, DM 5.80. — Über die Eigenart und Anordnung der Aristotelesübersetzung Gohlkes wurde in dieser Zeitschrift schon eingehend berichtet: ZkTh 71 (1949) 492 f. und 74 (1952) 101. Darum sei hier nur kurz das Erscheinen weiterer Bände angezeigt. Die Textüberlieferung ist nach Gohlke so gut, daß er die meisten Verbesserungsvorschläge als unbegründet ablehnt und nur wenige, aus rein mechanischen Abschreibversehen entstandene Fehler berichtigt. Besonders erstaunlich ist die Fehlerlosigkeit in den zahlreichen „Buchstaben-Beweisen" der Zweiten Analytik. „Offenbar haben die Abschreiber nicht verstanden, was sie schrieben, und sich deshalb umso genauer an ihre Vorlage gehalten" (II 3, 13). Der Topik, deren Verständnis auf besondere Schwierigkeiten stößt, ist eine größere Einführung vorangestellt, die ihren Sinn und ihre Entstehung, d. h. ihr Herauswachsen aus der platonischen Dialektik und ihr stufenweises Zusammenwachsen aus einer Reihe selbständiger Abhandlungen zu einem einheitlichen Werk erklären will. Die wichtige Schrift „Über die Seele", erstmals erschienen 1947, kommt nun schon in zweiter Auflage heraus. Dies ist umso erfreulicher, als damit der Mangel des schlechten Nachkriegspapiers der ersten Auflage behoben ist. Andere, noch schwerere, wenn auch ebenso äußerliche Mängel, auf die schon vielfach hingewiesen wurde, bleiben leider auch in der zweiten Auflage bestehen: das Fehlen jeglicher Inhaltsangaben, Indices und Seitenüberschriften, wodurch die Verwendung dieser Übersetzung doch recht erschwert wird. Daß der andere, schon oft geäußerte Wunsch, nämlich nach Beifügung des griechischen Textes, noch nicht erfüllt ist, wird man aus wirtschaftlichen Gründen eher verstehen und verzeihen müssen. Trotz dieser kleinen Mängel freuen wir uns, daß das Werk so stetig wächst, und hoffen, daß es einem baldigen Abschluß entgegengeht. *C.*

Jan van der Meulen, Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken. Gr.-8° (XVII u. 293 S.). Meisenheim-Glan 1951, Westkulturverlag. DM 19.—. — Der Verf. will der „Reinigung" des gegenwärtigen philosophischen Denkens dienen

durch Rückbesinnung auf Aristoteles. Er stellt sich die Aufgabe, über alle philologisch-historische Forschung hinaus den philosophisch gültigen Gehalt aristotelischen Denkens wiederzugewinnen und in der geistig verworrenen Lage der Gegenwart wieder zu Wort kommen zu lassen. Zu diesem Zweck wird in strenger Anlehnung an die Texte, wenn auch in fast völligem Absehen von allen philologischen und genetischen Fragen, die gerade in der heutigen Aristotelesforschung so aktuell sind, eine umfassende und tiefgründige Gesamtdarstellung der aristotelischen Philosophie geboten. Dies geschieht in eigener, leider nicht immer leicht durchsichtiger Systematik. Auch ist die Frage, ob es der Sache zugute kommt, wenn man sich in diesem Ausmaß von der ganzen Tradition aristotelischen Denkens löst; ob man so mit mancherlei Systematisierungen und Simplifizierungen, die bisweilen den Blick auf Aristoteles selbst verstellen, nicht auch viel wertvolles Traditionsgut echten Aristotelesverständnisses preisgibt; ob es z. B. rein terminologisch ein Gewinn ist, wenn man — offenbar um die traditionsbelasteten Termini späterer Aristotelismen zu vermeiden — *οὐσία* durchwegs mit „Wesen"(?), *ἐνέργεια* mit „Wirksamkeit", *ἐντελέχεια* mit „Zweckerfüllung" übersetzt, während doch etwa im Begriff der Substanz (*οὐσία*) von Aristoteles her dasselbe Problem durch die Geschichte bis heute fortlebt. Äußerst aufschlußreich ist aber — und darin liegt der Hauptwert des Buches, — wie die zentrale Stellung des Begriffes der Mitte in allen Bereichen der aristotelischen Philosophie verfolgt wird: die Mitte als Mittelbegriff der Syllogistik, die Mitte als Grund und Wesen (*οὐσία*), die Mitte als Seele, die Mitte als göttlicher Seinsgrund. Denselben Gedanken der Mitte will der Verf. in zwei anderen Werken, die er ankündigt, weiter verfolgen: „Hegel. Die Mitte in seinem Denken" und „Das Wesen der Mitte". Die schon erwiesene Gründlichkeit der Aristoteleskenntnis und -deutung läßt uns hoffen, daß es dort zu einer echten und fruchtbaren Begegnung zwischen Hegel und Aristoteles kommt, die noch aussteht und von der wir uns viel versprechen dürfen für die Zukunft der Philosophie. *C.*

Adolph Vykopal, Jesus Christus, Mittelpunkt der Weltanschauung. I. Band: Von Orpheus zur Zinne des Tempels. Gr.-8° (224 S.). Löwen-Paderborn 1953, Nauwelaerts-Schöningh. — Daß in der Geschichte, auch in der Geistesgeschichte, aller Zeiten, göttliche Gnadenführungen und satanische Verführungen am Werk sind, wird kein gläubiger Christ leugnen. Eine andere Frage ist aber, ob daraus allein sämtliche Ereignisse und Erkenntnisse der Menschheit restlos erklärbar sind. Das ist jedoch die These dieses Buches. Um sie zu beweisen, bringt der Verf. mit breiter Sachkenntnis viel wertvolles Material aus der Geschichte der antiken Philosophie und Religion bei. Im Raum der Griechentums fiel die Hauptrolle des satanischen Spieles dem Orphismus zu, worin der Satan „die Erlösung parodieren, d. h.... das, was er von den Propheten über den Messias erfahren hatte, ..antizipieren" wollte in „satanischer Karikatur" (23). Auch ist es der Satan, „der die Wissenschaft als orphische Waffe gegen Christus geschmiedet hat" (41) und Thales, Anaximander, Heraklit usw. in seinen Dienst nahm. Dagegen ist etwa die „wohlgerundete Wahrheit" des Parmenides „als christozentrische Wahrheit, die man jetzt schon ahnen kann" (65) zu erklären. Platon wiederum sollte nach diabolischem Plan „eine solide wissenschaftliche Basis für die zukünftigen politisch-philosophischen Satanismen schaffen" (110 f), auch er wird ein „orphischer Schauspieler" (116) und sein „Satz, daß die Idee selbständig existiert, ist eigentlich die erste reife, aber im orphischen Glashaus gezüchtete... Frucht der Philosophie" (118). Aristoteles ist „zugleich ein orphischer und messianischer Denker" (162), seine Lehre von der „Alleinexistenz der Einzeldinge" ist eine „Vorausnahme" der neutestamentlichen Wirklichkeit (163). So geht es weiter bis zu Philon, der nicht minder zum „orphischen Schauspieler" wird wie Aristobul (170). Dasselbe spielt sich im Orient ab: Zarathustra ist ein „dämonisch stolzes Werkzeug Satans" (181); „ohne die An-

nahme der Einwirkung Satans" bleibt sein Dualismus „nicht nur ein unlösbares Problem, sondern ein non-sens" (ebd.). Auch die Lehre Buddhas ist eine satanische Verfälschung des Messianismus (185) und für China findet der Satan in Konfuzius „ein neues Werkzeug,.. um den Messianismus unschädlich zu machen" (191). So wird restlos alles in das Schema „Messianismus-Satanismus" gepreßt und allein von daher gedeutet. Ein Beispiel für die Argumentationsweise dieses Buches: Wenn etwa bei Anaximander das Problem der Einheit und Vielheit auftaucht, so geht dies nach V. entweder auf eine Inspiration des Satan oder eine Offenbarung Christi zurück; denn dem „alttestamentlichen Menschen" war dieses Problem nicht einmal als Problem erkennbar, „weil es sich eigentlich um das Siegel handelt, das die allerheiligste Dreifaltigkeit der Schöpfung aufgedrückt hat" (36). Selbst das Universalienproblem ist für V. „vor allem ein weltanschauliches Problem und nur in Christus findet sich der Schlüssel zu seiner Lösung" (165). Bei all dem wird vorausgesetzt, daß die Natur vollkommen aufgehoben ist in der Übernatur, daß durch das Kommen Christi die Gesamtwirklichkeit so vollkommen verändert wurde, daß unabhängig von der Offenbarung keinerlei wahre Erkenntnis möglich ist. Damit ist das Buch aber nicht nur philosophisch unsinnig, sondern auch theologisch falsch und widerspricht zutiefst der katholischen Auffassung über das Verhältnis zwischen Natur und Gnade, Wissen und Glaube. Zu bewundern ist freilich der Mut, der so etwas in scheinbar wissenschaftlichem Gewand vorzulegen wagt. Zu verwundern ist aber, daß ein solches Buch mit dem Imprimatur versehen von zwei angesehenen katholischen Verlagen herausgegeben wurde. Uns bleibt nur zu hoffen, daß die Welt von weiteren Bänden dieses Werkes verschont werde. *C.*

Maurice de Gandillac, Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung. Gr.-8° (524 S.). Düsseldorf 1953, Schwann. DM 31.50. — Dieses Buch ist ein erlesenes Meisterwerk philosophiegeschichtlicher Forschung. Der Verf., Professor für spätmittelalterliche Philosophie an der Sorbonne, ist schon längst als hervorragender Kenner der Philosophie des Cusaners bekannt und sein Werk „La philosophie de Nicolas de Cues" (Paris 1942) als schlechthin grundlegende Arbeit der Cusanusforschung anerkannt. Die neuerschienene deutsche Ausgabe ist nicht nur eine Übersetzung des französischen Originals, vielmehr lag ihr eine völlige Neubearbeitung durch den Verf. selbst zugrunde, worin alle neueren Studien und Textveröffentlichungen berücksichtigt sind. Wenn auch die kritische Gesamtausgabe der Schriften des Nikolaus von Cues noch nicht abgeschlossen ist, viel Einzelforschung noch zu leisten bleibt und der Verf. sein Werk darum nur den „Versuch einer vorläufigen Zwischenbilanz" (5) nennt, so ist doch hier schon ein so ungeheueres Material in souveräner Stoffbeherrschung verarbeitet, daß sich in dem Gesamtbild der geistigen Gestalt des großen Kardinals kaum noch wesentliche Züge ändern werden. Ein Hauptwert der Studie liegt darin, daß der Philosoph auf breitesten geistesgeschichtlichen Hintergrund verstanden und interpretiert wird. Der Geist der Brüder vom gemeinsamen Leben in Deventer, Nominalismus, Humanismus und Neuplatonismus werden als der geistige Raum, in dem Nikolaus steht, lebendig gemacht und in ihrer Bedeutung für sein Denken untersucht. Doch hebt sich von all diesen Einflüssen das eigene ebenso originelle wie subtile Denken des Cusaners ab, in dem sich immer wieder philosophisch-theologische Probleme mit mathematischen Erwägungen verschränken. All dies wird hier in exakten Textanalysen bis in die feinsten Einzelheiten nachvollzogen und auf Grund des so erarbeiteten Verständnisses vermag G. den immer wiederkehrenden Mißverständnissen und Vorwürfen gegen den Cusaner — besonders dem Vorwurf des Pantheismus (vgl. 214 ff) — entgegenzutreten. Trotz der außerordentlichen Schwierigkeiten, die die Texte bieten, sind die Ausführungen G.s in hohem Maße fähig, ihren Sinn und Gehalt zu erschließen und den Geist des großen Kardinals

dessen geistesgeschichtlich so bedeutsame Rolle immer mehr erkannt wird, näherzubringen. *C.*

Mark Pontifex and Illtyd Trethowan, The Meaning of Existence. A Metaphysical Enquiry. Kl.-8° (177 S.). London 1953, Longmans. — In origineller und scharfsinniger Weise werden hier die Grundfragen der Metaphysik diskutiert: der Sinn des Seinsbegriffs, die Analogie, Sein und Wesen, Akt und Potenz, und der Gottesbeweis. Der systematisch grundlegende I. Teil ist von Dom M. Pontifex verfaßt, der ergänzende 2. Teil, der vor allem in Auseinandersetzung mit neuerer Literatur die vorgelegte Auffassung zu bestätigen und zu vertiefen sucht, stammt von Dom I. Trethowan. Der Grundgedanke des Buches liegt darin, daß der Begriff des Seins (der Existenz) eine Zweiheit enthält, indem er sich einerseits auf die gesamte Vielfalt des Seienden, anderseits aber immer schon auf deren gemeinsamen Seinsgrund bezieht. So ist — wenn wir es so formulieren dürfen — die logische Einheit des Seinsbegriffs ermöglicht durch die reale Einheit des absoluten Seins, das allein in vollem Sinn „Sein" ist, während dem Endlichen durch den Bezug kausaler Abhängigkeit von der Ursache nur in analogem Sinne Sein zukommt. Von dieser Auffassung her — die, wie es scheint, ohne es zu merken, der suarezianischen Position überraschend nahekommt — wird scharfe Kritik geübt an der thomistischen Realdistinktion zwischen Sein und Wesen und zwischen Akt und Potenz. Der ontologische Gottesbeweis, der schließlich in freier Anlehnung an das Argument Anselms geführt wird, ist allerdings auch in dieser modifizierten Form nicht beweiskräftig. Der Verf. macht die (richtige) Voraussetzung, daß alle von uns noch so willkürlich gebildeten Begriffe immer nur Einzelelemente aus der Wirklichkeitserfahrung zu neuen „Mustern" kombinieren, und schließt daraus, daß der Gottesbegriff, dessen Inhalt offenkundig in keiner Erfahrung des Endlichen enthalten ist, aus einer anderen realen Quelle, nämlich von Gott selbst, stammen muß. So ist der „Begriff", aus dem Anselm argumentiert, als reales Faktum der Ansatzpunkt eines aposteriorischen Beweises. Dagegen ist doch wohl einzuwenden, daß die Begriffsbildung nicht nur durch positive Kombination von Erfahrungselementen, sondern auch durch deren negative Modifikation zustandekommt, insofern unser Denken durch Negation der endlichen Merkmale — *per viam negationis* — zum Begriff des Unendlichen gelangen kann. Daß dieser Begriff aber unmittelbar von Gott gezeugt ist, wäre zumindest noch aufzuzeigen. Im übrigen ist jedoch das Buch in vieler Hinsicht sehr anregend und hat manches beizutragen zur Klärung der Grundlagen scholastischer Metaphysik. *C.*

Louis Lavelle, Die Gegenwart und das Ganze. Entwurf einer Philosophie des Seins und der Teilhabe. Deutsche Übertragung von Hans Bürg. 8° (172 S.). Düsseldorf 1952, Schwann. DM 10.50. — Aus dem Vorwort erfahren wir, daß Lavelle in dem Buch „La présence totale" (Paris 1952) eine knappe Zusammenfassung der Leitgedanken des ersten Bandes („Über das Sein") seines Werks „Die Dialektik des Ewig-Gegenwärtigen" vorlegen wollte. Die — sonst vorzügliche — Übersetzung hätte den Titel wohl treuer und besser wiedergegeben mit den Worten „Die ganze Gegenwart" oder „Das gegenwärtige Ganze". Denn es geht L. gerade um den Aufweis, daß die Ganzheit des Seins stets gegenwärtig ist und alles Seiende daran Teil hat. Von diesem zentralen Punkt her werden die Grundstrukturen des ganzen Lavelleschen Seinsdenkens sichtbar, das sich in vieler Hinsicht mit der klassischen Seinsmetaphysik berührt und tiefe Anregungen zu geben vermag. In diesem Sinne besonders wertvoll scheinen uns die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Denken und Sein (51—110), worin eine Metaphysik der Erkenntnis und des Geistes entworfen wird. Dennoch bleiben viele Thesen L.s in seltsam vager Schwebe und erreichen keine letzte Klarheit. So wären viele Fragen an das Buch zu stellen, etwa nach dem Wesen

jenes Seins und nach dem Verhältnis, das scholastisch in dem Problem „Univo… tät oder Analogie des Seins" ausgesprochen ist. Trotz dieser und vieler andere… offener Fragen darf man die Übersetzung als Anregung und Bereicherung de… gegenwärtigen Seinsdenkens auch im deutschen Raum begrüßen. *C.*

Ludger Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehal… des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zu… Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVII, 3). 8° (XI… u. 194 S.). Münster 1953, Aschendorff. DM 13.50. — Die dankbare Aufgab… dem Sinn und der Tragweite des Einheitsgedankens bei Thomas nachzugehen… ist hier in wahrhaft mustergültiger Sorgfalt und Klarheit gelöst. Dabei ist i… glücklicher Weise eine synthetische Methode der Interpretation gewählt, die sic… nicht in eingehende Analysen von Einzeltexten verliert, sondern in streng… systematischem Aufbau eines freien Nachvollzugs den thomistischen Gedanke… entwickelt, aber jeden Gedankenschritt, bisweilen jeden Satz, durch reiche… Textbelege als genuin thomistisch ausweist und zur Deutung die gesamte Litera… tur des deutschen und französischen Neuthomismus heranzieht. Es kommt de… Arbeit zugute, daß zunächst relativ breit die allgemeinen metaphysischen Grund… lagen entfaltet werden: das Wesen der Metaphysik — im Anschluß an die Ein… leitung zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas (7—20) — und die meta… physische Konstitutuion des Seienden (21—110). Dieser Abschnitt ist weit… über das besondere Thema der Arbeit hinaus von Bedeutung. Hingewiesen se… hier vor allem auf das dialektische Wechselverhältnis zwischen Prinzip und… Prinzipiat (52—66) und die — im Anschluß an Geiger erfolgende — Klärung… des Partizipationsbegriffs (55—61). Erst auf diesem allgemeinen Hintergrund… wird die spezielle Frage nach dem *unum* aufgenommen, zunächst seine Stellung… in der Transzendentalienlehre des hl. Thomas (111—124) — wenn das *unum* in… der Mitte der Transzendentalien steht, so zeigt dies die zentrale Stellung des… Einheitsgedankens in der thomistischen Metaphysik (122) — und danach die… mannigfachen Weisen der Einheit, die Thomas kennt und die hier entwickelt… und gedeutet werden (125—178). Hier ist unter anderem von besonderem Wert… die klare Herausarbeitung des Verhältnisses zwischen transzendentaler Einheit… (*unum quod convertitur cum ente*) und mathematischer Einheit (*unum principium… numeri*) (131—140), sowie der Einheit des Ganzen und seiner Teile (155—163)… Den Abschluß bildet ein Exkurs über das Verhältnis der Einheit zur Wahrheit… und Gutheit (179—187). Daß in einer Arbeit, die so sehr an letzte Probleme der… Metaphysik rührt, Fragen aufbrechen und offen bleiben, ist selbstverständlich… Auch geht es dem Verf. weder um spekulative Weiterführung noch um kritische… Erörterung thomistischer Thesen, sondern allein um exakte Interpretation, die… ihm so hervorragend gelingt, daß sich das Buch den besten Werken über Thomas… von Aquin würdig zur Seite stellen kann. *C.*

A. Krempel, La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique… et systematique. Gr.-8° (XIV u. 718 S.). Paris 1952, Vrin. — Mit außerordentlicher… Gründlichkeit und Genauigkeit wird hier die Relationslehre des hl. Thomas unter… sucht, mit Analysen zahlreicher Einzeltexte belegt, in alle Vereinzelungen hinein… verfolgt und so erstmalig in systematischem Gesamtzusammenhang dargestellt… Das Ergebnis der Studie ist, kurz angedeutet, daß Thomas noch keine reale… *relatio transcendentalis* kennt, derzufolge (im geschaffenen Bereich) eine Relation… mit dem (absoluten) Relationssubjekt identisch wäre. Dies bleibt für Thomas… ein Privileg der innergöttlichen Relationen, während er im endlichen Sein… nur die *relatio praedicamentalis* als reale Beziehung anerkennt, in allen anderen… Beziehungen aber, die aus der Kategorie der Relation herausfallen, nur logische… Relationen, wenn auch mit realem Fundament, sieht. In einem Anhang wird… kurz das spätere Eindringen der transzendentalen Relation in das thomistische… System aufgezeigt: Während die frühen Thomisten durchaus an der Lehre…

des hl. Thomas festhalten, wird im 15. Jh. von Dominikus von Flandern die transzendentale Relation aus der Scotistenschule übernommen. Nach einigem ungewissen Schwanken auf seiten der Thomisten entscheiden sich Bañez und vor allem Johannes a S. Thoma zugunsten dieser Lehre und sichern ihr durch ihre Autorität allgemeine Anerkennung nicht nur im Thomismus, sondern in der ganzen Scholastik. Insofern ist die Arbeit in historischer Hinsicht sehr aufschlußreich. Doch ist sie zugleich von dem lebhaften sachlichen Anliegen getragen, die allgemein vertretene Lehre von der transzendentalen Relation zu bekämpfen. Da drängt sich doch die Frage auf, ob eine Lehre allein schon durch den Nachweis, daß Thomas sie nicht teilt, auch sachlich widerlegt ist. Das umfangreiche Werk schließt mit dem Satz, die Annahme einer transzendentalen Relation sei „la déviation la plus tragique de la scolastique décadente" (670). Wirklich? C.

Max Rast, Welt und Gott. 8° (220 S.). Freiburg 1952, Herder. Geb. DM 12.—.— Mit der Theodizee von Max Rast beginnt die von den Philosophieprofessoren des Berchmanskollegs in Pullach herausgegebene Sammlung „Mensch, Welt, Gott — ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen" wieder neu zu erscheinen. Die früher erschienenen Bände über Erkenntnislehre und die Psychologie waren inzwischen vergriffen. — Als Charakteristikum und zugleich als großen Vorzug dieser Theodizee möchten wir drei Dinge hervorheben: einmal, daß die spontane Gotteserkenntnis eine sorgfältige Darstellung erfährt; es werden die im menschlichen Seelenleben vorhandenen Tendenzen (Kontingenzerlebnis, Unendlichkeitserlebnis, Harmonieerlebnis), die zu dieser spontanen Gotteserkenntnis führen, aufgezeigt. Die diesen spontanen Wegen zugrunde liegenden Erkenntnisse werden dann in den einzelnen Gottesbeweisen planmäßig wissenschaftlich entfaltet. Das zweite sind reiche philosophiegeschichtliche Hinweise. Alle besonders im deutschen Sprachraum in den letzten Jahrzehnten herrschenden Tendenzen, was die natürliche Erkennbarkeit Gottes angeht, kommen zur Sprache und finden ihre Würdigung. Das dritte ist die Auswertung der vorgebrachten wissenschaftlichen Gedankengänge für das persönliche sittlich-religiöse Leben. Diese Verarbeitung der „corollaria practica", wodurch der Verfasser seinen Schülern in der Zeit seiner akademischen Lehrtätigkeit unvergeßlich geworden ist, geben dieser Theodizee eine besondere Wärme und Lebensnähe. — Bei aller Betonung und Hervorhebung der spontanen Wege zur Gotteserkenntnis scheint es uns jedoch nicht möglich, jeden dieser spontanen Wege als Grundlage eines wissenschaftlichen Beweises zu nehmen, so wenn das Unendlichkeitserlebnis ausgewertet wird im Beweis aus dem Glücksstreben. Abgesehen davon, daß die Geltung des Finalprinzips unabhängig vom erwiesenen Dasein Gottes durchaus nicht unmittelbar evident ist, ist es auch nicht einsichtig, wieso das Streben nach dem „schlecht Unendlichen" sich als ein Streben nach dem „recht Unendlichen" erweist (oder wie der Autor in seiner lateinischen Theologia naturalis n. 73 sagt: *appetitus naturalis in verum qua tale et bonum qua tale est, metaphysice consideratus, appetitus naturalis in verum et bonum infinitum ut in finem ultimum*). Uns scheint hier eine *petitio principii* vorzuliegen; diese Behauptung gilt in dem Fall, daß mir das Dasein eines unendlichen Wahren und Guten bereits feststeht. An einer ähnlichen Schwierigkeit krankt auch der moralische Gottesbeweis. Die Notwendigkeit einer Bindung zur Wahrung der sittlichen Würde scheint verständlich und sinnvoll nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch auf Gott hingeordnet ist. Bei den Gottesbeweisen vermissen wir ferner solche, die die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften verwerten. Also etwa einen Beweis aus dem Anfang des Lebens auf Erden, oder aus dem Beginn des Weltprozesses. Für den Leserkreis, für den diese Theodizee gedacht ist, sind derartige Beweise, mögen sie auch nicht die gleiche metaphysische Gewißheit vermitteln, sicher überzeugender, als etwa die beiden angezweifelten. *V. Naumann S. J.*

Filippo Selvaggi S. J., Filosofia delle scienze (Manuali del pensiero cattol 2 A). 12° (349 S.). Rom 1953, Civiltà Cattolica. Lire 900.—. — Es tut gerad wohl, wenn man über die erkenntnistheoretischen Fragen, die an der Gren von Naturwissenschaft und Philosophie stehen, einmal eine vernünftige Antwo zu lesen bekommt. Bei dem zwar reichen Schrifttum auf diesem Gebiet i das ein seltener Genuß. Auf scholastischer Seite gab es bisher überhaupt kei zusammenfassende Orientierung. S. hat mit glücklicher Hand den Versu gemacht, eine solche zu bieten. Wir kennen den Verf. schon von seinen Problem della fisica moderna; s. ZkTh 75 (1953) 351f. Er ist in der Naturwissenschaf nicht minder wie in der Philosophie bewandert; wo er selbst nicht so sehr Fac mann ist, ließ er sich von kundigen Freunden beraten. So entstand dieses i Format kleine, aber an Inhalt reiche Werk, das in sachlicher Darlegung der Pr bleme und klarer Wegweisung für ihre Lösung eine vorzügliche Leistung da stellt. Nach einem allgemeinen Abschnitt über die Wissenschaft in der Auffassu der Modernen und bei Thomas werden die grunsätzlichen Fragen der Mathemati und Physik, der Biologie, der Psychologie und der Sozialwissenschaften erörte Dabei hält sich S. streng an sein Thema, an die formalen Probleme und e kenntnistheoretischen Gesichtspunkte, ohne sich auf die inhaltlichen Frage einzulassen; diese gehören in die Naturphilosophie. Der letzte Abschnitt zeichn in lichtvoller Synthese die Stellung der Wissenschaften zur Philosophie, genau das Verhältnis von Physik, Mathematik, Naturphilosophie und Metaphysi und schließt mit einer Betrachtung über den Wert der Naturwissenschaft fü den Menschen. Bibliographie zu jedem Kapitel, Namen- und Sachregister sin nützliche Beigaben. *H. Pohl S.J.*

E. A. Milne, Modern Cosmology and the Christian Idea of God. 8° (VIII u 160 S.). Oxford 1952, Clarendon Press (Geoffrey Cumberlege). Sh 21.—. In den Kreisen der Astrophysiker ist M. vor allem durch seine Arbeiten über di Lorentzinvariante oder kinematische Kosmologie (K. im astronomischen Sinn) zuletzt in Kinematic Relativity (Oxford 1948) zusammengefaßt, bekannt g worden. Das vorliegende Werk macht den Inhalt des eben genannten Buch unter Verzicht auf großen mathematischen Apparat weiteren Kreisen zugängli und verbindet ihn mit philosophischen Erwägungen. Was M. in 10 Kapite über den Ursprung der Naturgesetze, über den raumzeitlichen Bau der Welt, üb die Ableitung eines Weltmodells auf Grund des „kosmologischen Prinzips" d Homogenität, über Gravitation, Spiralnebel, kosmische Strahlen, über Elektrod namik, Licht, Wärmetod und viele andere Dinge, mit Ausblicken auf Gott un Weltschöpfung, zu sagen weiß, ist durchweg interessant, manchmal kühn un mit apriorischem Einschlag, jedenfalls immer anregend, besonders für di Naturphilosophen. Die Darlegungen gipfeln in einem überzeugten Bekenntn zum allmächtigen Gott, der das Universum geschaffen hat. Es sind Vorlesungen, die M. im Herbst und Winter 1950/51 in Birmingham halten wollte und n deren Ausarbeitung er eben zu Ende war, als ihn der Tod ereilte. So sind dies Seiten zugleich ein würdiges Vermächtnis geworden, das der englische Gelehr der Nachwelt hinterlassen hat. *P.*

Raymond Ruyer, Néo-finalisme. 8° (272 S.). Paris 1952, Presses Univers de France. fr. 1000. — R., Professor in Nancy, ist durch eine Reihe von philo sophischen Werken bekannt und vor allem in der neueren biologischen un philosophischen Literatur in und außerhalb Frankreichs wohl bewandert. E hat auf Grund dieser ausgedehnten Belesenheit den Eindruck, daß die Herrschaf der antifinalistischen Ära im Abflauen ist und einer neuen finalen Denkwe weichen muß; neu, sofern neue Erkenntnisse der Forschung in diese Richtun drängen. R. greift diese geistige Strömung, die schon in der Luft liegt, auf un verleiht ihr konkreten Ausdruck. In solider Analyse der Begriffe und Tatsache formt er so eine Reihe von originellen Beweisgängen für die Finalität, beginnen

mit der Sinnhaftigkeit des eigenen Ich, von da übergehend zu den Organismen und schließlich zur Finalität der gesamten Welt, dabei in kräftiger Abwehr gegen Neo-Materialismus, Neo-Darwinismus und Psycho-Lamarckismus. Durch schematische Zeichnungen wird das Verständnis erleichtert. Das Buch gibt dem Naturphilosophen reiche Anregung, da es bewußt von den traditionellen Formulierungen absieht, wohl deren Kerngedanken beibehält, sie aber in ein Gewand hüllt, das ganz der modernen Naturforschung und philosophischen Denkart angepaßt ist. *P.*

Vittorio Marcozzi S. J., L'uomo nello spazio e nel tempo. Lineamenti di Antropologia. 8° (XVI u. 488 S.; 263 Abb.). Milano 1953, Casa Editr. Ambrosiana. — Der Verf., Professor an der Gregoriana in Rom, hat in diesem Werk große Teile aus zwei früheren Arbeiten, La vita e l'uomo (Mailand 1944) und Evoluzione o creazione (ebd. 1948), ergänzt und zu einer vollständigen Anthropologie umgearbeitet. In vier Abschnitten werden auf breiter Grundlage und mit Beigabe reichen Bildmaterials jene wichtigen Fragen behandelt, die in den letzten Jahrzehnten so sehr in den Vordergrund getreten sind. Der 1. Teil gibt eine Bestandsaufnahme des heutigen Menschen: Unterschiede in Körperbau und seelischer Veranlagung gegenüber den Anthropoiden, die äußere Erscheinung, das Knochengerüst, anatomische und physiologische Merkmale, psychische Eigenschaften, Beschreibung der heutigen Menschenrassen. Im 2. Teil werden nach der Darstellung der Ontogenese und der Vererbung im allgemeinen die besonderen Regeln der Vererbung beim Menschen und die sich hieraus ergebenden Folgerungen für die Eugenik besprochen. Der an Abbildungen besonders reiche 3. Teil beschreibt Alter, Psyche und Morphologie des fossilen Menschen, sowie die morphologischen Unterschiede zwischen diesen und den fossilen Anthropoiden, besonders hinsichtlich der Zahnformen. Der 4. Teil ist den schwierigen Ursprungs- und Entwicklungsfragen gewidmet: Poly- oder Monogenismus, fortschreitende oder rückschrittliche Umbildung, die Entstehung der Rassen, die Abstammung des Menschenleibes. Eine Betrachtung über die Finalität der Entwicklung beschließt das Werk. Jedem der 20 Kapitel ist eine Bibliographie und dem Ganzen ein Autoren- und Sachregister beigefügt. Der Naturphilosoph wird diese gewissenhaft gearbeitete Übersicht über den heutigen Stand der Probleme und ihrer Lösungen mit Dank entgegennehmen. Wohltuend berührt die unbeirrbare Sachlichkeit und das vorsichtig abwägende Urteil in den oft so schwer zu entscheidenden Fragen. *P.*

Aszetik und Mystik

Heilslehre der Kirche. Deutsche Ausgabe des französischen Originals von P. Cattin O.P. und H. Th. Conus O.P. besorgt von A. Rohrbasser. 8° (XXIV u. 1344 S.). Freiburg (Schweiz) o. J. (1953), Paulusverlag. Fr. 30.—. — In Lehräußerungen der letzten sechs Päpste werden dem Leser authentisch jene Wahrheiten dargeboten, an denen sich der Aufbau des geistlichen Lebens orientieren muß: die Lehre vom Heiligen Geist, von Christus als dem Quellprinzip unseres geistlichen Lebens, von Maria, unserer Mutter im Reich der Gnade, von der Kirche, vom Gnadenleben, von den christlichen Lebensständen (Priestertum, Ordensleben, Weltliche Institute, Katholische Aktion, christliche Ehe); Rundschreiben über die Vorbilder (Heilige Familie, hl. Joseph, elf Heilige der Kirche) beschließen das Werk. — Besonders sei hingewiesen auf die Einleitung, die den Leser eingehend unterrichtet über die Tragweite dieser Lehrkundgebungen für das christliche Heilsstreben gerade in einer Zeit des Massenangebotes an falschen oder gewagten Meinungen über Gott und Menschenschicksal. Der Bearbeiter der deutschen Ausgabe hat einige ältere Texte durch sieben bedeutsame Lehrschriften und Ansprachen aus neuester Zeit ersetzt. Besondere Sorgfalt wurde verwendet auf eine inhaltlich einwandfreie und sprachlich gut lesbare

Wiedergabe der fremdsprachigen Originaltexte. Die Brauchbarkeit des Buches wird erhöht durch die den einzelnen Dokumenten vorausgeschickten Übersichten und Gliederungen, den analytischen Sachweiser, das chronologische und alphabetische Verzeichnis der Dokumente. So ist das Werk ein würdiges Seitenstück zu der in demselben Verlag 1945 erschienenen Sammlung kirchlicher Dokumente über „Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau" (hrsg. von E. Marmy unter Mitwirkung von J. Schafer und A. Rohrbasser). *F. Dander S.J.*

Alexander Brou S. J., Gebetsschule des heiligen Ignatius. Übersetzt und eingeleitet von Otto Pies S. J. 8° (299 S.). Kevelaer o. J. (1953), Butzon u. Bercker. Geb. DM 9.80. — Im Vorwort zu der deutschen Ausgabe des (1925 französisch erschienenen) Buches von A. Brou orientiert der Übersetzer über Geschichte und gegenwärtigen Stand des Betens, über die Bedeutung der ignatianischen Frömmigkeit, die den Christen Gott finden läßt in seinen Gaben und mitten in der Alltagsarbeit. — Brou wollte eine geschichtliche und textgemäße Auslegung der von Ignatius in seinen Exerzitien niedergelegten Gebetslehre bieten. Dabei werden Mißverständnisse und inadäquate Deutungen der ignatianischen Spiritualität sorgfältig beachtet und Entstellungen beseitigt, denen sie namentlich dort ausgesetzt ist, wo Ignatius andern Lehrern des geistlichen Lebens gegenübergestellt wird. In stetem Rückblick auf die vorignatianische Tradition wird aufgezeigt, wie Ignatius keineswegs das methodische Beten in der Kirche eingeführt, sondern das Werk seiner Vorgänger vereinfacht und volkstümlich gemacht hat. — In den vier Hauptteilen bietet das Buch einen sehr guten Einblick in das begnadete Gebetsleben des Heiligen selber, seine Auffassung über das Verhältnis von Gebet und Apostolat (I), Verständnis der Gebetsvorbereitungen (II) und Gebetsmethoden (III), ergänzende Belehrungen über das Verhalten während und nach dem Gebet, sowie über die Unterscheidung der Geister (IV). *D.*

Paul Sträter S. J., Das Herz unserer Mutter. 2., neubearb. Aufl. 8° (190 S.). Kevelaer 1953, Butzon u. Bercker. DM 6.80. — Die erste Auflage dieses Buches erschien 1936 unter dem Titel: „Die Seele der Gottesmutter". In der vorliegenden Neubearbeitung eröffnet der Verf. dem Leser einen Einblick in das Herz, d. h. in das Innenleben Mariens während ihrer Erdenpilgerschaft, in das Innenleben der verklärten Himmelskönigin, in ihr mütterliches Walten für die Menschen. Damit wird aber nicht bloß die Andacht zum Unbefleckten Herzen erläutert und begründet, sondern ein Durchblick durch die ganze Marienkunde geboten und Maria auch in das Leben der Kirche hineingestellt. Solche Erwägungen sind geeignet, im Zeitalter des Aktionsfiebers und der schreienden Reklame den Sinn für das Jenseitige, für das Übernatürliche, für wahre Innerlichkeit zu wecken und zu bewahren. *D.*

Igo Mayr S. J., So sind sie — die Christen. 8° (127 S.). Innsbruck 1952, Rauch. S 27.—. — Igo Mayr will als Seelsorger keine wissenschaftliche Exegese treiben, sondern den Menschen in leicht verständlicher, anregender und ansprechender Art den religiösen Gehalt einiger Gleichnisse des Herrn nahebringen. Wenn die Parabeln besonders herausgegriffen werden, dann vor allem aus dem naheliegenden Grunde, weil ihre Bildhaftigkeit den heutigen, visuell eingestellten Menschen besonders anspricht. Sie vermeidet alles Abstrakte, ist aus dem Leben geschöpft und spricht ins Leben hinein. Der Verf. hat eine Auswahl getroffen. Einige der wichtigsten Parabeln fehlen, etwa die Parabel vom verlorenen Sohn, vom guten Hirten, vom reichen Prasser, vom unfruchtbaren Baum, vom Sämann usw. Im wesentlichen ist jeweils das *tertium comparationis* herausgearbeitet und auf alle gekünstelten Anwendungen verzichtet. Ohne viel Problematik wird jeweils eine wichtige Frage der religiösen Lebenshaltung behandelt. Man spürt bei der Darstellung den erfahrenen Seelsorger, der in Bibelkreisen praktische Arbeit leistet. Befremdend ist der Titel, denn es ist daraus in keiner Weise ersichtlich,

daß es sich um die Gleichnisse des Herrn handelt. Das Buch behandelt ja nicht bloß die Christen wie sie sind, sondern auch wie sie sein sollen, was allerdings im kurzen Vorwort vom Verfasser selbst betont wird. *R. Gutzwiller S.J.*

Leo Veuthey, Einswerden mit Christus. Franziskanische Geisteslehre. 8° (154 S.). Düsseldorf 1949, Patmosverlag. — In einfacher, allen verständlicher Sprache wird das Ziel und der Weg des christlichen Lebens dargestellt: die Vergöttlichung in Christus. Auf diesem Wege werden zwei Abschnitte unterschieden: das aszetische Leben in Christus, mit dem Ziel der Eingliederung in Christus; hier kommen die zwei Hauptmittel der aszetischen Übung, Gebet und Abtötung in der Übung der Tugenden, der Selbstverleugnung und der Ertragung von Leiden zur Sprache. Der zweite Abschnitt handelt vom mystischen Leben der Christusvereinigung mit dem Ziel der Heimkehr zum Vater und dem Leben in der heiligsten Dreifaltigkeit. Hier wird die Notwendigkeit des mystischen Gebetes für ein vollkommenes inneres Leben und die allgemeine Berufung zur Mystik vertreten. Sehr gut werden die Vorbereitungs- und Läuterungszustände, die dem mystischen Gebet vorausgehen oder schon der Anfang des mystischen Gebetes sind, dargelegt. Der Untertitel „Franziskanische Geisteslehre" will diesen allgemein christlichen Weg in der besonderen Eigenart, wie der hl. Franziskus und seine großen Jünger ihn gegangen sind, darstellen. Als Belege werden Aussprüche und Weisungen von Heiligen und Mystikern aus der Familie des Heiligen angeführt, besonders von Bonaventura, Angela von Foligno und Veronika Giuliani. Vielleicht daß das Wort „franziskanisch" allzuhäufig und oft ohne ersichtliche Berechtigung gebraucht wird. Was in der Einleitung (11) gesagt wird (Betonung des eigenen Bemühens, um dadurch zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, Entwicklung der natürlichen Kräfte und Fähigkeiten und erst danach Hingelangen zur übernatürlichen Vollkommenheit), ist nicht ganz verständlich; wer soll damit gemeint sein? Eine „christliche" Geisteslehre (Aszetik), die so vorgeht, gibt es nicht. *V. Naumann S.J.*

Walter Sierp, Unio apostolica, der Weltpriester des hl. Herzens Jesu. 2. Aufl. 8° (67 S.). Münster (Westf.) 1949, Regensburg. DM 2.50. — Dieses mit viel Wärme geschriebene Büchlein über die Unio apostolica bringt zuerst eine kurze geschichtliche Orientierung über das Werden der Unio. Ihr erster Gründer ist Bartholomäus Holzhauser; unter dem zweiten Stifter Victor Emmanuel Lebeurier wird das Weltpriesterinstitut Anliegen der Gesamtkirche; der sel. Papst Pius X. gibt ihm die einheitliche Gestaltung im Sinne seiner „Exhortatio ad clerum catholicum". Das Wesen der Unio apostolica ist darin zu erblicken, daß es den Weltpriestern ein mächtiges Hilfsmittel zu der ihnen gemäßen priesterlichen Heiligkeit sein will. Im dritten Teil, vom Wachsen der Unio, macht der erfahrene Priesterseelsorger Vorschläge, wie etwa der die Unio beherrschende Geist fruchtbar gemacht werden könnte in der Heranbildung priesterlichen Nachwuchses. Drei Mittel werden angegeben: eine Art Weltpriesternoviziat als Grundlegung der Priesterbildung; im Falle der Undurchführbarkeit dreißigtägige Exerzitien, und sollte auch das nicht möglich sein, die feierliche Weihe an den göttlichen Hohenpriester mit dem *votum castitatis*; das zweite Mittel: in der Seminarzeit sollten die Theologen eingeführt werden in den Geist der Unio; endlich ein mehrmonatiges Priesterterziat nach den ersten Jahren (7—10) der Seelsorge, zur Erneuerung und Vertiefung des priesterlichen Geistes. Der verstorbene Verf. sagt es selbst, daß der erste und dritte Vorschlag vorläufig noch schöne Gedanken wären; er weist aber die Nützlichkeit, ja Notwendigkeit einer solchen Einrichtung überzeugend nach. Mit dem Hochwürdigsten Verfasser des Vorwortes, Bischof Dr. Michael Keller „möchten wir dieses schlichte Büchlein in die Hände vieler Mitbrüder und künftiger Priester wünschen". *N.*

Karl Borromäus Sigg, Duc in altum. Tiefensicht und Höhenschau für den Priester. 8° (619 S.). Heidelberg o. J. (1953), Kerle. Geb. DM 17.—. — In freier

Anlehnung an den Gang und die Themen der ignatianischen Exerzitien bringt diese 30 Erwägungen (vielmehr Abhandlungen) alle den Priester beschäftigenden und bedrängenden Fragen zur Sprache. Die Belesenheit nicht nur in theologischer und philosophischer, sondern auch in der Profanliteratur nötigt ehrliche Bewunderung ab; mit großem Fleiß ist eine gewaltige Stoffmenge zusammengetragen und in origineller Weise verarbeitet. Die Sprache ist knapp, mitunter hat man den Eindruck von zu sehr gesuchter Originalität. Man mag das Buch aufschlagen, wo man will: stets wird man von der Lektüre gefesselt. Freilich, was das Buch eigentlich geben möchte, „Tiefensicht und Höhenschau" würde in höherem Maße erreicht, wenn neben den vielerlei Hinweisen und Ausblicken das „Fühlen und Verkosten der Dinge von innen" (Exerzitienbüchlein) stärker zur Geltung käme. *J.*

Bernhard van Acken S. J., Lebensschule für Ordensfrauen. 7., verb. Aufl. 8° (356 S.). Paderborn 1954, Schöningh. Geb. DM 11.50. — In diese Auflage der durch Klarheit und Gründlichkeit sich auszeichnenden Schwesternkatechismen, der in drei Teilen Ordensstand, Ordensleben und Ordensleitung behandelt (vgl. die Besprechungen in dieser Zeitschrift 52 [1928] 465 und 60 [1936] 274), sind die neuesten kirchlichen Erlässe, z. B. über die weltlichen Institute, über Liturgie, *ieiunium eucharisticum*, Klausur, und Auszüge aus der Ap. Constitution „Sponsa Christi", sowie Wertvolles aus der neueren Frömmigkeitsliteratur hineinverarbeitet. Ein bestbewährtes Lehr- und Lernbuch für Ordensfrauen, ein gediegener Leitfaden für deren Unterweisung, ein zuverlässiges ordensrechtliches und aszetisches Nachschlagewerk für Priester, die mit der Schwesternseelsorge betraut sind. Man möchte es als Geschenk in die Hand vieler Ordensfrauen wünschen. *J. Miller S.J.*

Aurelius Augustinus, Heilige Jungfräulichkeit. Übertr. von Ildephons M. Dietz O.E.S.A. (Sankt Augustinus der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften). 8° (XIV u. 84 S.). Würzburg, 1952. Augustinus-Verlag. DM 5.40. — Neben der in Vorbereitung befindlichen deutschen Gesamtausgabe von Augustins antipelagianischen Schriften (Sankt Augustinus der Lehrer der Gnade) erscheint hier in der moraltheologischen Reihe die Schrift „De sancta Virginitate". Es ist zu begrüßen, daß in Form von Monographien einzelne für das christliche Leben bedeutungsvolle Väterschriften herausgegeben werden, um das dort niedergelegte wertvolle Gedankengut in moderner Aufmachung dem Menschen von heute zugänglich zu machen. Dazu ist mehr erfordert als bloß eine unserem Sprachempfinden angepaßte Übersetzung, so wichtig diese auch ist. Es gilt vor allem, die tragenden Ideen in ihrer geschichtlichen und doktrinären Verwurzelung, Entwicklung und Entfaltung aufzuzeigen; es gilt, auf die theologischen Zusammenhänge, die von den Vätern meist vorausgesetzt werden und die uns nicht mehr durchwegs verständlich sind, hinzuweisen; so z. B. bei der vorliegenden Schrift auf Augustins Auffassung von der alttestamentlichen Ehe. Schließlich ist mehr noch als für die Erkenntnis der dogmatischen Fragen für die Erfassung der moraltheologischen Probleme die Zeitgebundenheit des Verfassers einer Schrift zu berücksichtigen. In dieser Hinsicht ist sowohl das, was der Herausgeber in der „Einführung" (VII—XIII) als auch insbesonders, was er in den „Erläuterungen" (58—83) trotz der nötigen Gedrängtheit bietet, anzuerkennen und zu wünschen, daß auch die übrigen Schriften auf der gleichen Höhe gehalten werden. *F. Lakner S.J.*

Omer Englebert, Das Leben des heiligen Franziskus. Aus dem Französischen von Alban Haas und Annemarie Hogg. 8° (324 S.). Speyer o. J. (1952), Pilger-Verlag. Geb. DM 12.45. — An guten Franziskusbiographien mangelt es uns wahrhaftig nicht. Man ist darum versucht zu fragen, was uns eine neue Franziskusdarstellung noch Neues zu bringen habe. Das Neue und Wertvolle dieser Biographie liegt darin, daß es der Verf. versteht, in knapper, auf gründlicher Kenn-

nis des wissenschaftlichen Materials beruhender Darbietung ein wirklich fesselndes Bild vom Werden und Reifen des Poverello und der ganzen franziskanischen Bewegung zu entwerfen. Bei aller Begeisterung für den Heiligen bleibt die Darstellung stets nüchtern und kritisch und verschweigt nicht die inneren Krisen, denen der Orden in seiner Entwicklung unterworfen war.

D. Thalhammer S. J.

Russische Heiligenlegenden. Hrsg. und eingeleitet von Ernst Benz. 8° (524 S.). Zürich 1953, Waage. Geb. sFr. 29.75. — Der Marburger Professor für ostkirchliche Geschichte hat uns im vorliegenden Werk, unterstützt von Kennern der russischen Kirchengeschichte, in deutscher Sprache eine Auswahl aus den charakteristischsten Heiligen„biographien" der russischen Kirche des 11. bis 17. Jh. geschenkt. Leider ist es bloß eine Auswahl, wenn auch eine mustergültig gearbeitete. Hat man nämlich einmal Einblick genommen in die vorgelegten Stücke, so wünscht man sich möglichst bald eine Gesamtausgabe, zumal manche wichtige und interessante Legende in der vorliegenden Ausgabe fehlt, wie z. B. die des Stefan von Perm, des Apostels der Finnen, und des Piotr von der goldenen Horde. Was die vorliegende Ausgabe besonders wertvoll macht, sind neben den geschichtlich und kritisch sorgsam edierten und übersetzten Viten die Einführungen, die allgemeine von Benz zum ganzen Werk (5—29) und die Einführungen in die einzelnen Kapitel (33—36; 169—174; 247—250; 365f; 443—448) sowie die Vorbemerkungen und Erklärungen zu den Stücken; ohne diese Behelfe wäre es einem Nichtkenner russischer Kirchengeschichte unmöglich, die Lebensbeschreibungen mit Verständnis zu lesen oder gar ihre geschichtliche und theologische Bedeutung auch nur einigermaßen zu erfassen. In der allgemeinen Einführung bespricht der Herausgeber den „Stil der russischen Heiligenlegenden" (10—15) und untersucht ihre „Frömmigkeitstypen" (16—22). Es kann nach Benz nicht genug hervorgehoben werden, daß der heute so gebräuchliche und beliebte Hinweis auf die „russische Seele", den „russischen Menschen" oder gar den „ostslawischen Menschen" „nicht nur eine wissenschaftlich untragbare Verkitschung, sondern ein sachliches Mißverständnis der religiösen Substanz dieser Heiligenviten darstellt und sich mit einer billigen Psychologisierung von geistlichen Erscheinungen nach dem Schema einer wissenschaftlich höchst fragwürdigen Völkerpsychologie begnügt, wo es sich in Wirklichkeit um allgemeinchristliche charismatische Frömmigkeitselemente handelt" (17; vgl. 78), die dann im einzelnen beschrieben werden. Als „spezifisch russische Elemente der russischen Heiligenlegenden" (22—29) werden lediglich die Spiegelung der russischen Landschaft, die Bezugnahme auf die russische Geschichte, das Missionsmotiv (Missionierung der angrenzenden Völkerstämme wie der Finnen und Tataren), das Verhältnis zur staatlichen Autorität, das durchaus nicht immer ein bejahendes und das der Unterwerfung gewesen ist, bestimmt. In diesem Zusammenhang wird auch Stellung genommen gegen eine andere extreme Meinung, die sich in der Literatur festgesetzt hat, daß nämlich die russische Hagiographie nichts anderes sei als eine Entlehnung byzantinischer Vorlagen (43. 79f). Das Werk ist in fünf Kapitel gegliedert: „Altrussische Heilige des 11. Jh." (33—166), „Erzählungen über altrussische Heilige aus dem Kiewer Paterikon" (167—243), „Altrussische Heilige aus dem 13. bis 15. Jh." (245—362), „Moskauer Heilige des 16. bis 17. Jh." (363—440), „Märchenlegenden" (441—496). — Den historischen Gegebenheiten entspricht es sicher nicht, wenn das Fest der „Entschlafung Marias" (Uspenie, Koimesis) in einer Anmerkung (S. 502) dahin verstanden wird, Christus habe bloß die Seele seiner sterbenden Mutter in Empfang genommen, während „die leibliche Himmelfahrt der Maria... in der Ostkirche unbekannt" sei. Im übrigen ist es aber anzuerkennen, daß auch die einschlägige katholische Literatur zitiert und verwertet wird. Interessant ist der Hinweis darauf, daß das „immerwährende Gebet", das sogenannte „Jesusgebet", in zwei

russischen Heiligenlegenden des 12. Jh. erwähnt wird, während es allgemein als zur „geistigen Technik" der „Hesychasten" gehörend erst im 13. Jahrhundert verbreitet ist (S. 504). *F. Lakner S. J.*

Cécile Bruyère, Leben aus dem Gebet. 8° (264 S.). Düsseldorf o. J. (1953), Patmosverlag. Geb. DM 14.50. — Wir haben es hier mit einer Perle der aszetischen Literatur zu tun. Leben aus dem Gebet: der Titel sagt sehr gut, worum es in dieser Abhandlung der ehemaligen Äbtissin von Sainte-Cécile (Solesmes) geht. Sie will eine Gebetslehre bieten, weil das Gebet der unerläßliche Weg zum Leben der vollkommenen Gotteinigung ist, zu der wir alle schon hier auf Erden berufen sind. So werden denn die verschiedenen Vorbedingungen für das Gebet, die Formen des Gebetes, die Phasen des Fortschrittes im Gebetsleben behandelt. Manche dieser Kapitel sind in ihrer Abgewogenheit und Prägnanz von geradezu klassischer Schönheit. So, was über die subjektiven Haltungen, die den Fortschritt im Gebet bedingen (61ff), und was über die „Bereitung zum Gebet durch das Streben nach der Reinheit des Herzens ausgeführt wird (67ff). Eigens möchten wir noch hervorheben, daß die notwendige Zusammengehörigkeit von innerem Gebet und liturgischem Beten sehr stark betont wird, „so daß es sinnlos ist, beide Formen des Gebetes gegeneinander abwägen zu wollen" (97). Ganz besonders aber verdient hervorgehoben zu werden das letzte Drittel der Abhandlung, das von der Beschauung handelt. (Es wird klar eine erworbene und eingegossene Beschauung unterschieden.) Wenn nämlich das Gebet das Hauptmittel der Gotteinigung ist, hängen Fortschritt im Gebet und in der Gotteinigung auf das innigste zusammen. *V. Naumann S.J.*

Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber ‚Benedictus'). Hrsg. von Josef Quint (Kleine Texte 55). Kl.-8° (XX u. 143 S.). Berlin 1952, Walter de Gruyter. — Über die Geschichte der Neuausgabe dieses Bändchens erhalten wir in den Vorbemerkungen Aufschluß. Danach handelt es sich nicht um einen (verbesserten) Neudruck der von Philipp Strauch 1910 zum erstenmal, dann 1922 und 1933 mit Berichtigungen und Nachträgen versehenen Ausgabe, sondern um eine gänzlich neue Ausgabe. Die gesamte handschriftliche Überlieferung wird herangezogen (unter anderem eine neu entdeckte in der Bibliothek der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München befindliche Handschrift). Besondere Erwähnung verdient der in den Anmerkungen gebotene Kommentar; hier wird alles, was zum Textverständnis beitragen kann, angeführt, so die entsprechenden Stellen aus der Rechtfertigungsschrift, aus dem von Pelster herausgegebenen Gutachten aus dem Eckehartprozeß in Avignon, vor allem aber sämtliche Parallelstellen aus den lateinischen und deutschen Eckhartschriften. So ist diese kleine Textausgabe ein Kompendium der kritischen Ausgabe dieser beiden Traktate aus der schon fertiggestellten, aber noch nicht gedruckten Gesamtausgabe der Meister-Eckhart-Kommission. *N.*

Pastoraltheologie

Theodor Bilewels, Seelsorge in der Pfarre. Erkenntnisse und Erfahrungen eines Großstadtseelsorgers. 8° (304 S.). Graz 1953, Styria. Geb. S 69.30. — Der bestbekannte Wiener Pfarrer bietet hier in lebendiger Darstellung Besinnung, Orientierung und Anregung für den Alltag der Seelsorge. Hauptthemen sind: Die seelsorgliche Gebet; Der Pfarrer und seine Gemeinde; Seelsorge um die Ehe-schließung; Erwägungen und Vorschläge; Kleine Anregungen zur seelsorglichen Praxis; Bücher der Seelsorge. — Verschiedene Abschnitte daraus, auch größere, hat der Verf. schon früher in der Wiener Monatsschrift „Der Seelsorger" veröffentlicht, so das Kapitel „Seelsorge am Werk" (Gespräche mit Pfarrern) im Jahrgang 1951/2 und das Kapitel „Eine Rundfrage um den Brautunterricht" als Sonderheft der genannten Zeitschrift (1951) unter dem Titel „Wir waren enttäuscht und beglückt". — Die Lesung des Buches hinterläßt zwei besonders stark

Eindrücke: 1. Den von der Wichtigkeit der *cura ordinaria*, und wie sie heute nach neuen Wegen suchen muß, um an die Pfarrangehörigen heranzukommen; der Verfasser weiß viele und originelle zu nennen, z. B. den Haushelferdienst, Dichterabende im Pfarrhof usw. 2. Den von der Mannigfaltigkeit der Aufgaben eines Großstadtpfarrers. Sie sind fast unbegrenzt. Und es braucht viel Mut, Vertrauen und Ausdauer, um mit immer wachem Eifer die Verantwortung der Pfarre zu tragen, und viel seelische Kraft, um bei den unvermeidlichen Hemmungen und Anfeindungen immer arbeitsfreudig zu bleiben. Davon zeugt vor allem das Kapitel: Aufbau einer Pfarre, Chronik eines halben Dezenniums. Sehr wohltuend wirkt das abgewogene Urteil über das Pfarrprinzip; den Mindestforderungen für den Kontakt mit dem Pfarrleben wird jeder zustimmen müssen. — Das Buch wird über den Kreis der Seelsorger hinaus auch bei den Laien Interesse finden und Verständnis für die Seelsorge und das Pfarrleben wecken.

J. Miller S.J.

Wilhelm Schamoni, Familienväter als geweihte Diakone. 8° (76 S.). Paderborn 1953, Schöningh. DM 4.50. — Nach einem Überblick über Ursprung und Entwicklung des Diakonates und nach Darlegung der Gründe, warum es zum Zölibat der Diakone gekommen ist, das Anliegen der Schrift: Um dem großen Priestermangel in Europa und vor allem in Lateinamerika und in den Missionsländern abzuhelfen, möge nach Bedarf und Notwendigkeit qualifizierten Laien die Diakonatsweihe gegeben werden, ortsansässigen erprobten, in der Regel verheirateten Männern, die ein gewisses Maß von Allgemeinbildung, Lebenserfahrung und Urteilskraft besitzen und bereit sind, Gott mit ganzem Herzen, soweit es ihre Berufs- und Familienpflichten gestatten, als Diakone zu dienen. Ihre Aufgabe wäre: religiöse Betreuung von Filialgemeinden in den Außenbezirken priesterarmer Pfarrgemeinden, also: Gebets- und Lesegottesdienst an den Sonn- und Feiertagen, wenn keine Messe gefeiert werden kann; Spendung der Kommunion, auch an die Kranken; Weckung und Pflege des Interesses für die Gemeindeangelegenheiten usw. Auch am Pfarrort selbst könnten solche nebenberufliche Diakone wertvolle seelsorgliche Dienste leisten. Die Vorteile und den Nutzen dieses Diakonates versteht der Verf. so überzeugend aufzuzeigen, daß man seinen Vorschlag für eine ernst zu nehmende und der Überlegung wohl werte Sache betrachten muß. — S. 62 sieht der Verf. in der Tatsache, daß es 1953 in der japanischen Jesuitenmission 56 europäische Patres, 87 japanische Scholastiker und Brüder, aber keinen japanischen Priester gab, ein Zeichen für den Rassendünkel der Europäer, die die farbigen Völker nicht zum Priestertum zulassen wollten. Aber diese Zahlen besagen gerade das Gegenteil: die Scholastiker waren doch jene Mitglieder des Ordens, die sich auf das Priestertum vorbereiteten! *M.*

Johannes Maria Höcht, Habt Vertrauen und ihr erobert die Welt. James Kellers Christopherbewegung (Credo-Reihe 8). Kl.-8° (76 S.). Wiesbaden 1953, Credo-Verlag. — Eine für deutsche Verhältnisse berechnete Zusammenfassung der Grundgedanken des Handbuches der Christopherbewegung „Du kannst die Welt verwandeln" von J. Keller; vgl. ZkTh 74 (1952) 364f. Das Heft gibt eine Fülle von Anregungen zu praktischer katholischer Tat, um Christus in die heutige Menschheit zu tragen, vor allem in die Schlüsselstellungen des modernen Lebens. Jeder Laienapostel sollte es lesen! *M.*

Henri Daniel-Rops, In diesem Ring all meine Liebe. Liebe — Ehe — Kirche. Kl.-8° (228 S.). Salzburg 1953, Otto Müller. Geb. S. 62. — Ein Werk der neueren französischen Ehespiritualität, zu dem bedeutende Vertreter derselben beigetragen haben. Daniel-Rops, der Herausgeber, zeigt in einem Einstimmungsartikel am Charakterbild der Ehe Ludwigs IX. des Heiligen — einer Ehe, die nicht ohne Schwierigkeiten war — auf, welch innere Kraft dem Sakrament der Ehe innewohnt, sobald es wahrhaft ernst genommen wird. Der erste Teil des Werkes

handelt sodann „vom Wesen der Liebe und vom Sinn der Ehe". Darin gi
Jacques Madaule in seinem Beitrag „Das Mysterium der Liebe" eine eingeben
Analyse der Liebe und fordert für die Ehe eine geläuterte Liebe auf Gott hi
P. Riquet S. J. leuchtet in die inneren Zusammenhänge der verschiedene
Ehezwecke und in ihre Unterordnung unter die letzten Zwecke des Menschen
Ein Beitrag von René de Frondeville, „Die Heiligung des Fleisches", geht m
vornehmer Zurückhaltung auf heikle Fragen ein; und eine ausführliche Abhan
lung „Die Liebe in der zeitgenössischen katholischen Literatur" beschließt
diesen ersten Teil. — Der zweite Teil ist konkreten Problemen des Eheleben
gewidmet: Sehr klar, der Wirklichkeit entsprechend und psychologisch tie
gehend sind die Ausführungen von G. Thibon über die Unauflöslichkeit der Ehe
mutig und offen ist das Gespräch des Ehepaares Dubois-Dumée über den „chris
lichen Lebenswandel und die Enthaltsamkeit in der Ehe" (darin wird aus
auf die Gefahren des von Chanson befürworteten *amplexus reservatus* hingewiesen
P. Pierre S. J. behandelt noch das Problem der künstlichen Befruchtung, u
ein ungenannter Autor „Das Scheinproblem der Scheidung" mit einer Da
legung der Nichtigkeitserklärung von Ehen durch die Rota Romana (hier müßte
auf S. 150 bei Erwähnung der trennenden Ehehindernisse zwei Korrekture
vorgenommen werden: statt niedere Weihen müßte es heißen: höhere Weihen
und statt Verschiedenheit des Bekenntnisses müßte es heißen: Religions
verschiedenheit). Im dritten Teil sprechen zwei Mütter über die Erziehung von
Knaben und Mädchen und deren Vorbereitung auf die Ehe; und der vierte Te
bringt wohlausgewählte Texte aus der Hl. Schrift, aus den Kirchenvätern und
aus modernen Schriftstellern über die christliche Liebe. Das ganze Werk ist
getragen vom Geiste der christlichen Aszese, und will bewußt auch Priester und
Beichtväter ansprechen, damit sie Eheleuten in ihren Schwierigkeiten hinsichtlich
des christlichen Lebenswandels besser beistehen können. *M.*

Jacques Leclercq, Die Ehe des Christen. Kl.-8° (243 S.). Luzern 1953, Rex
Verlag. — Das Buch ist geschrieben für Gatten und junge Leute, die das ganze
und volle christliche Eheleben verwirklichen wollen als einen Weg zur Heiligung.
Daher die Kapitel: Das Ehesakrament, Die Kirche und die Ehe, Die eheliche
Liebe, Liebe des Gefühls und Liebe der Sinne, Die Kinder, Unfruchtbare Ehen,
Das geistliche Eheleben, Der Geist der Armut in der Ehe. Man findet in dem Buch
Gedanken, Beobachtungen, Erfahrungen, die wirklich bereichern. Hervorzuheben
ist auch die Lebensnähe und Einfühlungskraft, mit der die Hindernisse für die
Erfassen des sakramentalen Charakters der Ehe, die Gründe für die vielen
falschen Auffassungen über Ehe und Eheleben, die Winke für die Erziehung der
Kinder und für das gemeinsame geistliche Leben herausgearbeitet sind. Das Buch
schließt mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit von Familienkreisen, die sich
von den Idealen einer christlichen Ehe und Familie leiten lassen, um als Zentren
christlichen Lebens zu wirken. Der Priester darf in dem Buche für sich — der
Verf. ist Professor der Moraltheologie und Sozialethik an der Universität in
Löwen — eine Pastoral der christlichen Ehe sehen, die ihm vor allem dienen will
zur Vertiefung der Auffassung des Ehesakramentes und zur Höherführung nach
Vollkommenheit strebender junger Ehepaare. *M.*

Albert Niedermeyer, Compendium der Pastoralmedizin. 8° (XXIV u. 489 S.).
Wien 1953, Herder. Geb. S 95.—. — Nicht ein bloßer Auszug aus dem sechs
Bände umfassenden Handbuch der speziellen Pastoralmedizin, sondern ein selb-
ständiges Werk. Es will im Unterschied zum Handbuch, das in erster Linie der
wissenschaftlichen Durchdringung der Probleme dient, eine erste Orientierung
bieten und verzichtet deshalb auf den wissenschaftlichen Apparat und auf eine
eingehendere wissenschaftliche Auseinandersetzung. In der Anlage folgt es im
allgemeinen dem Handbuch, bringt aber den Stoff in vielem in neuer Anordnung
und Einordnung, und im dritten Teil (Religion und Heilkunde; Deontologie

Betrachtungen, die man im Handbuch nicht findet wie „Religion und Krankheit", „Missionsarzt". Andere Themen hinwiederum, die im Handbuch nach ihren Teilaspekten in verschiedenen Bänden aufscheinen, sind hier zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt. So ist das Werk auch für den Besitzer des Handbuches nicht überflüssig. Die Vorzüge, die man ganz allgemein dem Handbuch zuerkannt hat (vgl. diese Zeitschrift 71 (1949) 236ff; 74 (1952) 348ff; 75 (1953) 371f), eignen auch dem Compendium: die universalistische Betrachtungsweise, die Fülle des verarbeiteten Wissens, die klare Darstellung und die sichere Stellungnahme im Anschluß an die kirchlichen Lehrentscheidungen und an die katholische Moraltheologie. (Die irrtümliche Heranziehung der ernsten Worte der Eheenzyklika gegen den *abusus matrimonii* für eine ungerechtfertigte Anwendung der Zeitwahl ist wiederholt; vgl. diese Zeitschrift 74 (1952) 349f.). Übrigens stimmen das S. 147 unten angeführte Zitat aus der Eheenzyklika im lateinischen Text und die deutsche Übersetzung nicht überein; letztere gehört zu einer anderen Stelle der Enzyklika. Wie im Handbuch ist auch im Compendium der Opfertod in die Kategorie des Selbstmordes eingereiht (S. 176). Mehr noch wie das Handbuch wird dieses Compendium auch über den Kreis der Theologen und Mediziner hinaus ein zuverlässiger Führer sein in den Fragen, die die Hauptthemen des Buches bilden, in den Fragen um das Sexualleben, um das Lebensrecht und um Eingriffe in die körperliche Sphäre und seelische Gesundheit. *M.*

Scientia missionum ancilla. 8° (XXVII u. 303 S.). Nijmegen 1953, Dekker u. van de Vegt. — Die moderne Missionswissenschaft war sich von ihren ersten Anfängen an ihrer dienenden Aufgabe am Werk der Glaubensverbreitung bewußt. Diese Auffassung hat auch zur vorliegenden Festschrift zum 60. Geburtstag des führenden holländischen Missiologen Monsignore Dr. Alfons Mulders die leitende Idee gegeben und bereits im Titel des Werkes eine schöne Ausprägung gefunden. Alle 20 Beiträge der Festschrift sollen aufzeigen, wie die verschiedenen Wissenschaften dem Missionswerk wertvolle Dienste leisten können. Bei einer Reihe von Wissenschaften ist das auf den ersten Blick einleuchtend, es bleibt höchstens die Frage, unter welcher besonderer Rücksicht diese Wissenszweige das Missionswerk von heute vor allem befruchten sollten, bzw. wie die Mission sich die hochwertigen Dienste dieser nahverwandten Wissenschaften noch vollständiger zu gute kommen lassen könnte; etwa die Ergebnisse der Missionspastoral (J. de Reeper M.H.F.), der Katechetik (J. Hofinger S.J.), der Pädagogik (J. Considine), der Missionsgeschichte (J. Beckmann S.M.B.), der Missionskunde (A. Freitag S.V.D.), der Religionswissenschaft (J. P. Steffes; J. Houben), der Ethnologie (R. Mohr); erst recht einer eigentlichen Missionstheologie, welche die Missionsarbeit der Kirche und ihren rechten Vollzug von der Theologie her zu verstehen und tiefer zu begründen sucht (A. Seumois O.M.I.; O. Dominguez O.M.I.). Natürlich könnten auch exegetische Studien das Missionsapostolat nicht wenig befruchten (Gregorius van Breda O.F.M.Cap.); desgleichen linguistische Studien (J. Wils; Chr. Mohrmann). Ja auch schon etwas weiter abliegende Wissenszweige wie Soziographie (G. Zeegers) und Psychiatrie (H. Urban) haben der Missionsarbeit noch beachtenswerte Anregung zu bieten. In einem grundlegenden Aufsatz untersucht E. Loffeld C.S.Sp. Wesen und Aufgabe der Missionswissenschaft. Über das Verhältnis der Mission und Missiologie zu den Profanwissenschaften referiert M. Bierbaum. An sich gute, aber etwas am Rande des Gesamtthemas liegende Beiträge bieten P. Charles S.J. und L. Denis S.J. Gleich im ersten Beitrag hebt S. Paventi den großen Einfluß der missionswissenschaftlichen Studien auf die Leitung der Katholischen Missionen hervor, besonders was die römische Zentralleitung (S. C. de Propaganda Fide) anbelangt. Auch wenn seine Behauptung einer vollkommenen Harmonie der Missiologie mit den römischen Anweisungen etwas zu optimistisch wäre, so

läßt sich auf jedem Fall leicht beweisen, daß die römische Zentralleitung d untergeordneten Stellen in mutiger Entgegennahme der Ergebnisse moder Missionswissenschaft in vorbildlicher Weise vorangegangen ist.

J. Hofinger S. J.

Bernhard van Acken, Erwachsenenkatechismus. 8° (252 S.). Heidelberg 19 Kerle. — Der Verf. war bemüht, auf möglichst engem Raum (in 129 Frage einen verhältnismäßig umfassenden Abriß des katholischen Glaubens zu biete Apologetik ist die Grundtendenz des Werkes, aus der sich sowohl erklärt, da die fundamentaltheologischen Themen die dogmatischen weit überwiegen, w auch daß eine Reihe sehr peripherer Fragen (wie Hexenprozesse, Inquisitio äußerer Prunk des Papstes usw.) in den Katechismus Aufnahme fanden. De Aufbau ist im wesentlichen der Fundamentaltheologie entnommen, wird ab durch den Einschub dogmatischer Stoffe (Trinität, Geisterwelt, Sünde und E lösung) empfindlich gestört. Vielleicht wäre es besser gewesen, zwischen Fu damentaltheologie und Dogma sauberer zu scheiden; dann hätten auch wichtig dogmatische Traktate (wie z. B. der von den Sakramenten, welche jetzt al „Gnadenmittel" zusammen mit dem Gebet nur nebenher erwähnt werden) a passenderer Stelle behandelt werden können. Die Sprache ist leicht verständlic und überaus klar, bewegt sich aber zu sehr in den Ausdrücken der Schultheolog (am auffälligsten bei der Behandlung der Trinität, der hypostatischen Union der Sakramente), die dem Laien nur wenig besagen. Trotz dieser Mängel da man das Werk als ein empfehlenswertes Handbuch für den katholischen Lai bezeichnen.

W. Croce S.J.

Heinrich A. Mertens, Katechismus des häuslichen Lebens. 8° (522 S.). Rec linghausen 1953, Paulusverlag. Geb. DM 13.80. — Wer einmal erfahren ha wie unchristlich und profan der Lebensstil auch christlicher Familien sein kan der muß dem vorliegenden Buch nur weiteste Verbreitung wünschen. Nach eine einleitenden Kapitel über das dreifache Amt, welches die Eltern in der Famil zu erfüllen haben, gibt der Verf. in den weiteren Abschnitten eine Fülle v praktischen Anregungen, wie das ganze Leben in der Familie (im Alltag, a Sonntag, im Kirchenjahr, bei den verschiedensten besonderen Anlässen) au in seinem äußeren Erscheinungsbild christlich geprägt werden kann. Dab geht es ihm nicht um rein äußerliches Brauchtum. Die Stärke des Buches lie gerade darin, daß die Zusammenhänge sichtbar werden zwischen der äußere Lebensform und der inneren Haltung, die sich dahinter verbirgt. Aus de Kapitel von den Verhältnissen untereinander spricht viel erzieherische Weish alles zeigt treffende Beobachtung, Feingefühl, echte Kultur der Seele. *C.*

Josef Fattinger, In der Schule großer Menschen. 2. Aufl. 8° (808 S.). Inn bruck 1953, Fel. Rauch. Geb. S. 84.—. — Der Verf., der schon durch seine u fangreichen Beispielsammlungen bekannt ist, hat hier zu den 328 Fragen d österreichischen Katechismus eine beträchtliche Anzahl von Zitaten zusamme getragen, die zum Teil recht tiefsinnig und originell sind. Leider verzichtet e grundsätzlich auf die Quellenangabe — ein Mangel, den wir nicht mehr ge in Kauf nehmen, da wir schon zu oft erfahren mußten, daß Zitate Mensche zugeschrieben werden, die sie nie gesagt hatten. *C.*

Friedrich Copei, Der fruchtbare Moment im Bildungsprozeß. 2. Aufl., ei geleitet u. herausgegeben von Hans Sprenger. 8° (134 S.). Heidelberg 19 Quelle u. Meyer. Geb. DM 4.80. — Unter dem „fruchtbaren Moment" verste der Verf. jenen befreienden Augenblick, wo dem fragenden Geist nach langem vergeblichem Suchen in einer Stunde der Entspannung die Lösung plötzlich aufleuchtet. Am öftesten wird diese entscheidende Phase im Erfassen eine Inhalts auf dem Gebiet des intellektuellen Verstehens erfahren; sie findet sic aber auch in allen übrigen Bereichen des seelischen Geschehens, auf dem Gebie des Ästhetischen ebenso wie im Ethischen und Religiösen. Weil hier der Mensc

Antwort erhält auf eine Frage, die seine persönliche Frage war, nimmt er sie in einer ganz anderen Tiefe seines Wesens auf, als wenn sie ihm ohne vorheriges Suchen als rein theoretisches Wissen mitgeteilt worden wäre. Der fruchtbare Moment ist infolgedessen der Augenblick, in dem sich Bildung vollzieht. Da er ferner bei aller Spontaneität, die ihm eigen ist, nicht unvorbereitet eintritt, ergibt sich die Möglichkeit und die Aufgabe, ihn bewußt herbeizuführen. Die pädagogischen Folgerungen, die C. daraus zieht und auf die es ihm vor allem ankommt, sind überaus wichtig. Lehren heißt nicht übermitteln, es heißt den fruchtbaren Moment vorbereiten, heißt eine lebendige Bereitschaft wecken, welche im Ringen mit dem Gegenstand den Sinngehalt in sich aufzunehmen strebt (103). Wie das geschehen kann, dafür gibt C. hinsichtlich des Profanunterrichts wertvolle Anleitungen (105—118). Zurückhaltender zeigt er sich in den Fragen der religiösen Erziehung. Er findet es vermessen, wollte der Lehrer sich einbilden, er könne es mit Geschick und Beherrschung der Methode dahin bringen, daß das Evangelium dem Schüler zur „frohen Botschaft" werde (128). Trotzdem hält er es für wichtig, daß auch für den religiösen Durchbruch, der beim Jugendlichen wohl erst mit den Reifejahren möglich wird, rechtzeitig die Wege bereitet werden. Es kommt also auch hier darauf an, daß man die Probleme aufgreift, die aus dem Alltag der Kinder hervorwachsen. Mit Beispielen, die nur anschaulich sind, aber nicht dem Gedankenkreis des Kindes entstammen, wird man nicht den gewünschten Erfolg haben. Auch im Kind muß eine echte Beunruhigung, eine echte Frage geweckt werden (124); nur so wird Lernen mehr sein können als bloß gedächtnismäßige Aneignung überlieferter Sinngehalte; es wird dann zu dem, was es wieder werden soll: Verlebendigung im suchenden Geist, in der ringenden Seele (104). Mag sein, daß C. mit diesen Gedanken nicht eigentlich Neues ausspricht. Arbeits- und Erlebnisunterricht wollten im Grund genommen das Gleiche. Trotzdem ist es dem Verf. wie dem Herausgeber der 2. Auflage sehr zu danken, daß sie mit diesem Buch die Aufmerksamkeit auf jenen entscheidenden Punkt gelenkt haben, ohne den der Erlebnisunterricht zu einem Schwelgen in kraftlosen Gefühlen und der Arbeitsunterricht zu leerer Spielerei entartet. Es ist zugleich der Punkt, der im Religionsunterricht von besonders großer Bedeutung ist und der gerade hier viel zu wenig berücksichtigt wird. *C.*

Josef Andreas Jungmann S. J., Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung. 8° (IX u. 314 S.). Wien u. Freiburg 1953, Herder. Geb. S 74.—. — Die vorliegende Katechetik ist eine Weiterführung des von meinem Vorgänger P. Michael Gatterer in vier Auflagen (zuletzt 1931) herausgegebenen Lehrbuches. Sie sucht die bewußt auf Seelsorge, nicht nur auf Unterricht, gehende Einstellung dieses Buches festzuhalten, ebenso wie mancherlei Material des umfangreichen Werkes dankbar verwertet wurde. Darüber hinaus war aber der Ertrag aus Diskussion und Erfahrung der letzten Jahrzehnte einzubauen. Die historisch-genetische Basis zur Erklärung bestehender Einrichtungen wurde nach Möglichkeit verstärkt; auf die theologische Grundlegung und die inhaltliche Durchleuchtung der Aufgabe wurde besonderer Wert gelegt. In diesem Sinne ist neben den Fragen der Methodik und der kinderpsychologischen Darbietungsweise — besonders bei den Erörterungen um Lehrplan und Katechismusproblem — der Aufgabe, den Kindern nicht nur religiöses Einzelwissen, sondern das Bewußtsein von der frohen Botschaft zu vermitteln, erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet. Den Kernpunkten dieses Fragenkreises ist noch ein dreifacher Anhang gewidmet (281—305): Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Das Kerygma in der Geschichte der kirchlichen Seelsorge, Verkündigungstheologie. *J. A. Jungmann S. J.*

Die Hegge. Gegenwartsaufgaben christlicher Volksbildung (Die Hegge. Schriften zur christlichen Frauenbildung, 8/9). 8° (110 S.). Paderborn 1953,

Schöningh. DM 2.70. — Es ist eine eigenartige und hoffnungsvolle Erscheinung, die wir seit einer Anzahl von Jahren auf dem Gebiete der Seelsorge zunächst im deutschen Raum vorfinden: in fast jeder Diözese ist irgendwo in ländlicher Stille ein Heim erstanden, das in steter Folge junge Menschen für längere oder kürzere Lehrgänge, Tagungen, Schulungskurse, Aussprachen, Besinnungspausen aufnimmt, sie zu einem vertieften Verständnis christlichen Lebens und zu christlicher Berufsauffassung führt und sie oft mit heiliger Begeisterung zu erfüllen imstande ist. Von dieser Art ist auch das Bildungswerk „Hegge" in der Diözese Paderborn, das eine besonders glückliche Entwicklung genommen und der vorliegenden Schrift den Namen gegeben hat. Diese enthält mehrere Berichte über die Tätigkeit solcher Zentren — Hegge, Elkeringhausen (Köln), Stuttgart, außerdem das lebensprühende Werk für apostolische Frauenschulung „Grailville" in Amerika —, weiters Übersichten über verwandte seelsorgliche und pädagogische Einrichtungen und grundsätzliche Betrachtungen. Von letzteren seien besonders hervorgehoben die programmatischen Darlegungen von Th. Kampmann, Aufgaben und Wege christlicher Volksbildung (14—28), in denen Situationen und Möglichkeiten abgewogen, das Ausgehen von den einzelnen Fachgebieten gefordert und der liturgisch-kerygmatische Kern echter Volksbildung betont wird, letzteres ein Gedanke, der im Beitrag von H. Strunz, Materialkatechetische Erneuerung (38—47), vom Nachbargebiet der Schulkatechese her in seiner entscheidenden Bedeutung herausgestellt wird. Im ganzen darf man wohl sagen, daß hier eine Auflockerung, situationsgemäße Anpassung und konkretere Ausweitung dessen vorliegt, was in der Exerzitienarbeit immer schon angestrebt wurde, die wohl auch in der Zukunft die unentbehrliche Mitte religiöser Erneuerungsarbeit bleiben wird. *J.*

Sozialwissenschaft

Eberhard Welty, Herders Sozialkatechismus. II: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. Gr.-8° (396 S.). Freiburg 1953, Herder. — Der Sozialkatechismus W.s bedarf keiner Empfehlung mehr. Der erste Band wurde mit großem Beifall aufgenommen und der vorliegende 2. Band enthält in gleicher Weise die besonderen Vorzüge dieses Werkes: Anschaulichkeit der Darstellung, Mut zur Beantwortung schwieriger aktueller Fragen und Vermeiden aller extremen Lösungen. Befaßte sich der 1. Band mit den Grundfragen und Grundkräften des sozialen Lebens, so führt der 2. Band den Leser in die Struktur und den Aufbau der Gemeinschaftsordnung selber ein: Ehe und Familie, Berufsständische Ordnung, Staat und überstaatliche Gemeinschaft. Fast alle aktuellen Fragen werden behandelt, z. B. Geburtenkontrolle, staatliches Schulmonopol, Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt, Todesstrafe usw. Man darf mit Spannung dem 3. Band „Die Ordnung des Wirtschaftslebens" entgegensehen.

J. Schasching S.J.

Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Summa Theologica, 18. Band: Recht und Gerechtigkeit. Kommentiert von A. F. Utz O.P. 8° (640 S.). München-Graz 1953, Gemeinschaftsverlag Kerle-Pustet. — In den heutigen Auseinandersetzungen über Staat, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft wird immer wieder auf den hl. Thomas verwiesen und werden Sätze von ihm zitiert. Man hat dabei manchmal den Eindruck, daß solche Zitate aus dem Zusammenhang gerissen wurden oder überhaupt erst aus zweiter Quelle stammen. Das führt nicht selten zu Mißverständnissen und fruchtlosen Auseinandersetzungen. Es ist darum ein großes Verdienst der Herausgeber der deutschen Thomas-Ausgabe, daß sie in dem vorliegenden 18. Band die entscheidenden Abschnitte der II^a II^{ae} (q. 57—79) über Recht und Gerechtigkeit in einer handlichen Form der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben. Die Beifügung des lateinischen Textes in

Kleindruck macht eine Überprüfung der Übersetzung ohne Mühe möglich. Besonders hervorzuheben ist der von Prof. Utz verfaßte, 170 Seiten füllende Kommentar mit Anmerkungen. *Sch.*

Johannes Christian Nattermann, Die moderne Arbeit. Soziologisch und theologisch betrachtet. 8° (44 S.). Dortmund 1953, Westdeutsches Handwerk. — „Christliches Glauben, Hoffen und Lieben, so dünkt manchem, könne sich mit der in Gottes Natur eingebetteten Landarbeit, mit einer von dankbarer Besitzfreude getragenen Arbeit im eigenen Betrieb, mit einer geistigen Arbeit, vor allem mit der künstlerischen Arbeit, die dem Irrationalen geöffnet ist, verbinden. Die moderne technische Arbeit habe jedoch für den christlichen Glauben kein Sensorium, keine Ansprechbarkeit, keine Aufnahmebereitschaft" (S. 34). Mit dieser Fragestellung rührt der Verf. dieser kleinen, aber sehr gehaltvollen Schrift, an ein Grundanliegen des industriellen Zeitalters. Auf Grund einer philosophischen, theologischen, ökonomischen und soziologischen Untersuchung der Arbeit überhaupt, insbesondere der modernen Arbeitswelt, kommt N. erfreulicherweise zu positiven Ansätzen für eine Vermenschlichung der modernen Arbeit und gibt wertvolle Anregungen für ihre Verwirklichung. *Sch.*

Alan Richardson, Die biblische Lehre von der Arbeit. 8° (52 S.). Zürich 1953, Gotthelf. — Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis einer Untersuchung über die biblische Lehre von der Arbeit für die 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston, 1954. In mehreren, knapp gehaltenen Kapiteln versucht der Verf. vor allem die Mehrdeutigkeit des Begriffes Arbeit in der Heiligen Schrift zu klären, indem er ihn in Hinblick auf die Tätigkeit Gottes, das Werk Christi und die Arbeit des Christen untersucht. Die Schlußabschnitte über Arbeit und Rechtfertigung, Arbeit und Gottesdienst usw. behandeln Fragen, die den eigentlichen Rahmen des Themas bereits überschreiten und theologische Probleme hereinbeziehen. Der Verf. bietet zweifelsohne durch seine Untersuchung interessante Einblicke in die biblische Lehre von der Arbeit. Die exegetische Beurteilung ist nicht Sache des Soziologen. Aber auch die Soziologie erhält durch die Arbeit wertvolle Anregungen. Zu bedauern ist nur, daß, wie R. ausdrücklich sagt, kein Versuch gemacht wurde, die biblische Lehre auf die heutige Arbeit anzuwenden. Das wäre aber gerade für den Ökumenischen Rat, der einen eigenen Sonderausschuß mit dem Thema „Der Christ in seinem Beruf" haben wird, wertvoll gewesen. Der Soziologe ist aber vielleicht trotzdem berechtigt, die Frage zu stellen, welche Ausblicke sich auf Grund der vorliegenden Untersuchung für die christliche Sicht der modernen Arbeit und ihre Ordnung im Geist des Christentums ergeben. Und hier wird man ein gewisses Gefühl der Ratlosigkeit nicht los. Der Verf. sagt zwar selber, daß die Welt des Neuen Testamentes verschwunden ist und damit auch die sozialen Lebensformen, von denen aus die biblische Lehre von der Arbeit ausging. Das wäre aber der richtige Ansatz gewesen, aus den konkreten Umständen des biblischen Zusammenhanges die allgemeinen Lehren über die Arbeit herauszuheben. Ab und zu wird der Versuch dazu unternommen, z. B. wo auf den naturrechtlichen Charakter der Arbeit hingewiesen wird, aber dieser Gedanke kommt im ganzen der Arbeit nicht hinreichend zur Geltung. *Sch.*

Otto Schilling, Das soziale Evangelium. 2. Aufl. 8° (178 S.). München 1953, Pfeiffer. — Es wird von verschiedener Seite immer wieder die Klage erhoben, daß die Soziallehre der Kirche zu abstrakt gehalten und darum z. B. für die Auswertung in der Predigt schwer zu gebrauchen sei. In der vorliegenden Arbeit zeigt der Verf., der auf eine reiche Tätigkeit in der Sozialwissenschaft, aber auch in der Sozialpraxis zurückblicken kann, wie die Soziallehre der Kirche zu einem sozialen Evangelium ausgebaut werden kann. Dabei weicht er auch den schwierigen Fragen nicht aus, z. B. das Privateigentum, die Aufgaben des Staates, Staat und Kirche usw. Besonders hervorzuheben ist, daß der Verf. neben der

direkten Heranziehung der kirchlichen Soziallehre auch die entsprechende Texte der Heiligen Schrift anführt und dadurch die innere Einheit zwischen kirchlicher Soziallehre und göttlicher Offenbarung zum Ausdruck bringt. Es versteht sich wohl von selbst, daß diese Predigtentwürfe nur eine Anregung sein wollen und darum für eine bestimmte Hörerschaft erst angepaßt, bzw. ausgebaut werden müssen. *Sch.*

Pitirim A. Sorokin, Die Wiederherstellung der Menschenwürde. Gr.-8° (245 S.). Frankfurt 1952, Joachim Henrich. — Das vorliegende Werk des bekannten russischen Soziologen und Kulturphilosophen an der Harvard University bildet die Fortsetzung seines im gleichen Verlag erschienenen Buches „Die Krise unserer Zeit". Hatte er in jenem Werk eine allgemeine Analyse der Gegenwartskrise versucht, so geht es ihm hier um eine Darstellung und Kritik der Versuche, die seit 1940 unternommen wurden, um diese Krise zu überwinden. Er untersucht dabei die „stümperhaften Heilmethoden" auf politischem, wirtschaftlichen und kulturellen Gebiet, die nicht im stande sind, die Hauptübel dieses sensoriellen Zeitalters mit seinem Egoismus zu überwinden. S. zeigt, wo sich ein schöpferischer, auf ideationeller Grundlage aufgebauter Altruismus im kulturellen, sozialen und personalen Bereich auszuwirken hat und damit zu einer Überwindung der Krise der Gegenwart führen könnte. So weit die Kritik S.s das Religiös-Weltanschauliche hineinragt, kann ihm nicht überall vorbehaltlos gefolgt werden. Das ganze Work aber ist getragen von der lauteren Absicht, ein weiteres Absinken der Menschheit in die sensoriellen, d. h. materialistischen Untiefen aufzuhalten und einem Neubesinnen auf die geistig-sittlichen Grundlagen Raum zu schaffen. *Sch.*

Walter Weddingen, Wirtschaftsethik. Gr.-8° (214 S.). Berlin 1951, Duncker u. Humblot. — Es ist dem Verf. zweifellos als großes Verdienst anzurechnen, daß er sich als Fachmann der Wirtschaftswissenschaft an das schwierige und noch wenig bearbeitete Gebiet der Wirtschaftsethik herangewagt hat. Als solcher bringt er jene notwendige Sachkenntnis des wirtschaftlichen Geschehens mit sich, die eine unabdingbare Voraussetzung für eine Wirtschaftsethik ist. Und in diesem Sinn wird von der Arbeit W.s zweifellos eine Anregung auf die Wirtschaftsethik ausgehen. Der Verf. distanziert sich in seiner Suche nach einer obersten Norm für das wirtschaftliche Handeln klar von der formalistischen Ethik im Sinne Kants und betont die Notwendigkeit eines inhaltlich bestimmten teleologischen Prinzipes. Er findet dieses Prinzip in der Nächstenliebe, im Typus des liebevollen Menschen. Dies bildet „die einzige Voraussetzung, an die man glauben muß" (Vorwort). Von dieser Schau aus untersucht W. dann die einzelnen Teilgebiete der Wirtschaftsethik, die Ethik der Arbeit, die Ethik des Verbrauches, die Ethik der Wirtschaftsordnung, die Preis- und Einkommensgerechtigkeit, die internationale Wirtschaftsethik, die Ethik des Geldes. Ohne die edlen Absichten dieser „humanitären Wirtschaftsmoral" zu leugnen, muß doch hinsichtlich der Begründung einer solchen Wirtschaftsethik ein grundsätzliches Bedenken erhoben werden: Ist es für den Aufbau einer Wirtschaftsethik förderlich und richtig, von einer obersten Norm auszugehen, die geglaubt und gefühlt werden muß und die außerdem außerhalb des wirtschaftlichen Geschehens gelegen ist? Hat eine Wirtschaftsethik nicht vielmehr vom *finis operis*, dem Sachziel der Wirtschaft auszugehen und dann die verschiedenen Wirtschaftsverfassungen und wirtschaftlichen Verhaltungsweisen daraufhin zu untersuchen, ob sie mit dem genannten Ziel übereinstimmen oder nicht? Eine solche Grundlegung der Wirtschaftsethik, wie sie einem naturrechtlichen Denken entspricht, vermeidet auch die Schwierigkeiten, in welche die Auffassung W.s notwendig geraten muß, z. B. das Verhältnis zwischen Liebe und Pflicht, die Bedeutung der Gerechtigkeit innerhalb der Wirtschaft usw. Trotz dieses grundsätzlichen Bedenkens bleibt dem Werke des Verf. sein Wert für den Ausbau

einer zeitgemäßen Wirtschaftsethik unbestritten. Das um so mehr, als W. in einer Reihe von konkreten Forderungen zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt, wie sie auch von einer Wirtschaftsethik im Sinne der Seinsphilosophie vertreten werden müssen. *Sch.*

Josef Buchinger, Der Bauer in der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Österreichs. 8° (471 S.). Wien 1952, Bundesverlag. — Es ist sicher anzuerkennen, daß sich heute im Zuge der Bestrebungen um die Neuordnung der Gesellschaft eine immer größer werdende Anzahl von Sozialwissenschaftlern und Politikern mit den Problemen der Industrie und der modernen Arbeit beschäftigen. Es wäre aber ein verhängnisvoller Irrtum, wenn sich diese Sorge nicht auch auf die übrigen Bereiche der Gesellschaft ausdehnen würde, insbesondere auch auf die bäuerliche Welt. Das gilt vor allem für Österreich, dessen Bevölkerung immer noch zu einem guten Teil aus bäuerlichen Kreisen besteht. Es ist darum zu begrüßen, daß B. hier eine Einführung in die wirtschaftliche, kulturelle und geistige Entwicklung des Dorfes und des Bauern in Österreich vorlegt. Er behandelt dabei die Zeit des Altertums, die Dreifelderwirtschaft und das Zeitalter der naturwissenschaftlichen Technik und Geldwirtschaft. Das Buch will keine theoretische Abhandlung sein, sondern ein praktisches Handbuch für alle, die berufen sind, an der wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Entwicklung der bäuerlichen Welt mitzuarbeiten. *Sch.*

Clemens Münster, Mengen, Massen, Kollektive. 8° (211 S.). München 1952, Kösel. — „Vermutlich hängen Gedeih und Verderb in diesen Jahrzehnten davon ab, ob es gelingt, die Mengen, die Massen und die Kollektive in den Griff der Einsicht und der rechten Behandlung zu bekommen" (S. 11). Mit diesen Worten zeichnet der Verf. den Sinn seines Buches. Jede Therapie aber hat von einer klaren Diagnose auszugehen. Darum bemüht sich M., die angeführten Begriffe zu klären und ihre Bedeutung in der heutigen Gesellschaft festzustellen. Dabei ist besonders zu begrüßen, daß sich die Analyse nicht auf abstrakter Ebene bewegt, sondern von der unmittelbaren Wirklichkeit ausgeht. Das Schlußergebnis dieser interessanten Studie ist, daß die Persönlichkeit den Schlüssel zur gesellschaftlichen Ordnung darstellt und darum von ihrer Rettung, bzw. Wiederherstellung auch das Wohl der Gesellschaft abhängt. *Sch.*

Ludwig Reichhold, Europäische Arbeiterbewegung. 2 Bde. 8° (391 u. 340 S.). Frankfurt 1953, Knecht. — Die Integration Europas ist nicht nur ein politisches und wirtschaftliches Problem, sondern auch ein soziales. Das heißt u. a., daß sie ohne den positiven Beitrag der Arbeiterschaft auf die Dauer nicht möglich ist. Diese Tatsache zwingt zur Untersuchung des geistigen Standortes der Arbeiterschaft in der europäischen Gesellschaft von heute. Diesem Anliegen dient das vorliegende Werk. In lebensnaher Darstellung versucht der Verf. den historischen Konflikt zwischen der Arbeiterschaft und der Gesellschaft in Europa zu zeigen, das harte Ringen um eine menschenwürdige Stellung der Arbeit in der industriellen Gesellschaft, die ideologischen Kräfte in diesem Ringen und schließlich die Erfolge dieses Kampfes. Von hier aus eröffnen sich nach dem Verf. der europäischen Arbeiterschaft neue Aufgaben. Da der Anschluß an die Gesellschaft im großen und ganzen wieder gefunden ist, ist es Aufgabe der Arbeiterschaft, sich als Stand zu fühlen und zu bekennen und darum an der Vereinigung Europas positiv mitzuarbeiten. Damit wird die lautere Absicht R.s sichtbar. Es geht ihm um eine Neubesinnung und geistige „Selbstverständigung" der europäischen Arbeiterschaft. Dadurch wird „eine neue Kraft im Kampf um die Einheit Europas frei gesetzt — jene Kraft, auf die es heute in erster Linie ankommt" (Vorwort). Von besonderem Interesse ist die Gegenüberstellung der europäischen Arbeiterbewegung mit der russischen und der amerikanischen Arbeiterwelt. Hier werden aufschlußreiche Unterschiede aufgezeigt. Die Behauptung R.s, daß die amerikanische Gewerkschaft die Bedeutung eines integrierenden Bestand-

teilos im kapitalistischen Wirtschaftssystem darstellt und als solche anerkannt wird, darf wohl mit einem Fragezeichen versehen werden. Zweifellos besteht zwischen der amerikanischen und der europäischen Gewerkschaft ein weitgehender Unterschied. Man darf aber nicht übersehen, daß die amerikanische Gewerkschaftsbewegung noch verhältnismäßig jung ist, wenigstens insofern sie die CIO betrifft und noch lange nicht den größeren Teil der amerikanischen Arbeiterschaft umfaßt. Manche Probleme, welche die europäischen Gewerkschaften zum Teil schon bewältigt haben, werden sich den amerikanischen Gewerkschaften vielleicht erst stellen. — Die Auffassung, die der Verf. in diesem wertvollen Buch vertritt, wird wahrscheinlich nicht ohne Widerspruch bleiben. Das ändert aber nichts an der Bedeutung des Werkes und an den Anregungen, die von ihm ausgehen können. *Sch.*

Karl Steger, Im Banne des Kommunismus. Ein Werkbuch über Idee und Gefahr des Kommunismus. A 8° (360 S.). Luzern 1952, Rexverlag. — Dieses Buch hat seine besondere Aufgabe unter den bedeutenden Werken, die in der letzten Zeit über den Kommunismus erschienen sind. Es will keine theoretische Abhandlung sein, sondern eine allgemein verständliche Darstellung des Kommunismus als antikapitalistische Erlösungslehre, als organisierte Kampfbewegung, als Menschen und Völker umspannendes System und als Gegner der Religion. Gerade das letzte Kapitel gibt durch seine umfassende Darstellung einen guten Einblick in die Beziehung, bzw. den Widerspruch zwischen Religion und Kommunismus. *Sch.*

Vital Gawronski, Staatsgewalt und Volkswohlfahrt. 8° (103 S.). Bern 1951, Francke. — Die vorliegende Schrift ist aus Vorträgen entstanden, die der Verf. über die Probleme der Arbeiterbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg gehalten hat. Im Vordergrund steht die Frage, ob die Verstaatlichung der Wirtschaft, wie sie in den meisten europäischen Staaten nach dem Krieg gefordert wurde, tatsächlich dem wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Wohl der werktätigen Menschen dient. An Hand einer Reihe planwirtschaftlicher Eingriffe auf Grund des Weltkrieges zeigt G. die Fragwürdigkeit des staatlichen Dirigismus im wirtschaftlichen Bereiche. Allerdings bleiben auch nach dieser berechtigten Ablehnung eines kriegswirtschaftlichen Zentralismus noch eine Reihe grundsätzlicher Fragen über das Verhältnis von Staat und Wirtschaft offen. Der Verf. weist am Schluß selber auf einige davon hin, ohne jedoch darauf einzugehen. *Sch.*

Hans Bayer, Gewinnbeteiligung. Internationale Erfahrungen, wirtschaftstheoretische Untersuchungen, wirtschaftspolitische Erkenntnisse. Gr.-8° (164 S.). Wien 1952, Springer. — Die Frage nach der Ordnung der Wirtschaft wird gerade in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg immer wieder diskutiert. Unter den verschiedenen Mitteln, die einer Neuordnung dienen könnten, wird öfters auch die Gewinnbeteiligung erwähnt. Manche sehen darin das Allheilmittel, andere hinwider lehnen sie als undurchführbar und schädlich ab. Den meisten dieser extremen Auffassungen fehlt ein klarer Begriff der Gewinnbeteiligung und der notwendige Einblick in den Zusammenhang zwischen Gewinnbeteiligung und Gesamtstruktur der Wirtschaft. Es ist darum ein großes Verdienst, daß der bekannte Nationalökonom an der Universität Innsbruck hier ein Werk vorlegt, das klärend und wegweisend das Problem der Gewinnbeteiligung behandelt. Auf Grund der internationalen Erfahrungen und einer wirtschaftstheoretischen Untersuchung zeigt der Verf. einerseits, daß die Gewinnbeteiligung nicht das Allheilmittel für die Neuordnung der Wirtschaft ist, andererseits aber, daß ihr im Zusammenhang einer umfassenden Wirtschaftspolitik doch eine große Bedeutung in der besseren Verwirklichung des Sachzieles der Wirtschaft zukommen kann. Abschließend sei besonders auf die reichen Literaturangaben hingewiesen, die vor allem die englisch-amerikanischen Veröffentlichungen berücksichtigen. *Sch.*

BÜCHEREINLAUF

Alt A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. 2. Bd. 8° (VIII u. 476 S.) München 1953, Beck. DM 32.—.

Annuaire de l'Ecole des Législations religieuses II. 1951—1952. 8° (101 S.) Paris 1953, Letouzey. fFr 400.—.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. 5. Jahrgang. 8° (430 S.) Speyer 1953, Jaeger. DM 12.-.

Aristoteles, Die Lehrschriften. Hrsg. von *P. Gohlke.* IV/1: Über die Seele. 2. Aufl. 8° (149 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 5.80.

Augustinus, Der freie Wille. Übertr. von *C. J. Perl.* 2. Aufl. 8° (XVI u. 253 S.) Paderborn 1954, Schöningh. DM 11.50.

Baumstark A., Liturgie comparée. 3. éd. révue par *B. Botté* O. S. B. 8° (IX u. 287 S.) Chevetogne 1953, Editions de Chevetogne. bFr 165.—.

Bernini G. S. J., Le preghiere penitenziali del Salterio. Contributo alla teologia dell'A. T. (Analecta Gregoriana 62). 8° (XXIII u. 321 S.) Rom 1953, Univ. Gregoriana.

Bibel-Lexikon, hrsg. von *H. Haag* in Verb. mit *A. van den Born.* 5. Lief. Lex.-8° (Sp. 869—1092). Einsiedeln 1954, Benzinger. DM 11.—.

Bloy L., Der beständige Zeuge Gottes. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Hrsg. von *R. Maritain,* eingel. von *J. Maritain.* Kl.-8° (413 S.) Salzburg 1953, Müller. S. 68.—.

Braun H. S., O. F. M. Cap., Das Apostolische Glaubensbekenntnis (Radiopredigten 5). 8° (269 S.) Innsbruck 1953, Tyrolia. S. 32.—.

Broutin P., S. J., L'évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle. Adaption française de „Das Bischofsideal der kathol. Reformation" par *H. Jedin.* (Museum Lessianum. Section histor. 16). 8° (133 S.) Bruges 1953. Desclée de Brouwer. bFr 150.—.

Bulletin de la Société française d'études mariales. 10: Marie et l'Eglise II. 8° (107 S.) Paris 1952, Lethielleux.

Chimäre, Die, seines Jahrhunderts. Vier Vorträge über Bernhard von Clairvaux anläßlich der 800. Wiederkehr seines Todestages. Hrsg. von *J. Spörl.* 8° (95 S.) Würzburg 1954, Werkbund-Verl.

Courtois G., Vor dem Angesicht des Herrn. Aus dem Französ. übertr. von *K. Rudolf.* 8° (276 S.) Wien 1953, Seelsorger-Verl. S 35.—.

Dawson Ch., Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur. 8° (366 S.) Düsseldorf 1953, Schwann. DM 16.—.

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III. 11. u. 12. neubearb. Aufl., hrsg. von *K. Jüssen.* 8° (IX und 512 S.) Münster 1954, Aschendorff. DM 23.—.

Dillersberger J., Matthäus. 3.: Der Kirche entgegen. 4.: Das große Zeigen seines Leidens. Kl.-8° (187, 176 S.) Salzburg 1953, Müller. Je S 36.—.

Dobrovsky J., Fragmentum Pragense evangelii s. Marci vulgo autographi. 8° (149 S., 33 facs.) Praga 1953, Nakladatelstvi Ceskosl. Akademie Ved.

Durkin E. F., The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine (Dissertationes ad lauream 23). 8° (161 S.) Mundelein (Illinois) 1952, St. Mary of the Lake Seminary.

Durst B., O. S. B., Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums (Studia Anselmiana 32). 8° (VII u. 197 S.) Rom 1953, Pont. Institutum S. Anselmi.

Fattinger J., Katholische Sakramentenlehre 1.: Licht u. Kraft. Das Wesen und Wirken der Gnade. 2.: Ein Wunderbad. Das Sakrament der Gotteskindschaft. 3.: Der Ritterschlag. Eine Firmlehre. 8° (75, 86 u. 64 S.) Innsbruck 1953, Rauch. S 12.60, 10.50, 13.80.

Flint L., S. V. D., Ewige Werte. Sammlung von Kurzgebeten aus dem kirchlichen Ablaßbuch. 2. Aufl. 12° (79 S.) Mödling b. Wien 1953, St. Gabriel. S 4.80.

Franchi de' Cavalieri P., Note agiografiche fasc. 9. (Studi e Testi 175). Gr.-8° (253 S.) Città del Vat. 1953, Biblioteca Apostol. Vatic.

Frank K. B., Kernfragen kirchlicher Kunst. Grundsätzliches und Erläuterungen zur Unterweisung des Hl. Offiziums vom 30. Juni 1952. 8° (144 S.) Wien 1953, Herder. S 22.—.

Franken K., Lobgesang der Jungen. Lesungen zum täglichen Ge-

dächtnis der hl. Jungen. 3.—5. Taus. 8° (159 S.) Kevelaer 1953, Butzon u. Bercker. DM 6.80.

Freudenberger Th., Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Reyss. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge am Vorabend der Reformation (Katholisches Leben und Kämpfen 11). 8° (VIII u. 134 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 7.50.

Gabriele da Maggiora, O.M.Cap., Vocabulario etiopico-italiano-latino ad uso dei principianti. Lex.-8° (578 S.) Asmara 1953, Scuola Tipografica Francescana.

Gardet L., Expériences mystiques en terres non chrétiennes (Collection Sagesse et Cultures). 8° (181 S.) Paris 1953, Alsatia. fFr 480.—.

Gratieux A., Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dimitri A. Khomiakov (Unam Sanctam 25). 8° (246 S.) Paris 1953, Editions du Cerf.

Gregorianum. Indices generales 1920—1950. 8° (VIII u. 453 S.) Rom 1953, Pont. Univ. Gregoriana.

Grimme M., Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung. Eine sozial-philos. Untersuchung (Sammlung Politeia 4). 8° (189 S.) Heidelberg 1954, Kerle.

Haes P. de, La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années (Analecta Gregoriana 59). 8° (XII u. 318 S.) Rom 1953, Univ. Gregor.

Hanstein H., O.F.M., Kanonisches Eherecht. 3. verb. Aufl. Kl.-8° (272 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 8.40.

Häring P., O.S.B., Die Botschaft der Offenbarung des hl. Johannes. 8° (420 S.) München 1953, Pfeiffer. DM 16.—.

Herder, Der Große. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5., neubearb. Aufl. III.: Drehachse bis Geopolitik. Lex.-8° (VIII S. u. 1520 Sp.) Freiburg 1954, Herder. Subskr. Lw. DM 39.—; Halbl. DM 46.—.

Hutten K., Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 3., umgearb. u. erweit. Aufl. 8° (607 S.) Stuttgart 1953, Quell-Verl.

Jahrbuch, Liturgisches, hrsg. vom Liturg. Institut. Jg. 3, Halbband 1. 8° (124 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 8.—.

Janssen A., Leergang van algemeene moraalphilosophie, 3. verbe. Druk. 8° (373 S.) Leuven 1953, Universitas. bFr 150.—.

Jone H., O.M.Cap., Katholische Moraltheologie. 15. verm. u. verb. Aufl. Kl.-8° (707 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 14.—.

Kloecker A., Jesus spricht zu seinen Priestern. 3., unv. Aufl. (XIII u. 510 S.) Rottweil a. N. 1953, Emmanuel-Verl. DM 7.50.

Klotz P., Rund um Meere und Menschen. Was ich sah, sann und erlebte. 8° (247 S.) Innsbruck 1954, Inn-Verl. S 78.—.

Kühnelt-Leddhin E. v., Freiheit oder Gleichheit? Die Schicksalsfrage des Abendlandes. 8° (626 S.) Salzburg 1953, Müller. S 98.—.

Kunz U., Viele Glieder — ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen. 8° (367 S.) Stuttgart, Quell-Verl. der Evangel. Gesellsch. DM 13.80.

Labourdette M. M., O.P., Le péché originel et les origines de l'homme (Sagesse et Cultures). 8° (XX u. 210 S.) Paris 1953, Alsatia.

Lebret L.-J., Civilisation (Spiritualité 7). 8° (221 S.) Paris 1953, Les Editions Ouvrières (12, Avenue Soeur Rosalie). Fr 390.—.

Leist F., Gebet der Kirche. Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres 1.: Advent bis Epiphanie (In Viam salutis IV/1). (94 S.) Salzburg 1951, Rupertuswerk.

Lhermitte J., Echte und falsche Mystiker. 8° (246 S.) Luzern 1953, Räber. sFr 12.50.

Liber Psalmorum ex recensione Hieronymi cum Praefationibus, epistula ad Sunnium et Fretelam (Biblia Sacra juxta Latinam Vulgatam versionem cura et studio monachorum Abbatiae s. Hieronymi). 4° (XVI u. 298 S.) Rom 1953, Typis Polygl. Vatic.

Matern G., Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters. 8° (303 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 24.—.

Mehr B., Auxilium scriptorum. Praecepta, consilia, subsidia manuscriptis prelo parandis impriendis operum et commentariorum quae latine vulgantur. 8° (57 S.) Rom 1953, Officium Libri catholici.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

76. BAND 1954 2. HEFT

VERLAG HERDER, WIEN

INHALT DES 2. HEFTES 1954 (76. JAHRGANG)

P. Gaechter, Jakobus von Jerusalem . . . . . 129—169

E. Gutwenger, Das menschliche Wissen des irdischen Christus . . . . . 170—186

K. Rahner, Theologisches zum Monogenismus II. . 187—223

REZENSIONEN

G. Fohrer, Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (J. Hofbauer) . . . . . 224—226

W. Michaelis, Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde (P. Gaechter) . . . . . 226—231

NEUERSCHEINUNGEN

Fundamentaltheologie: *Lang, Gardet, Mori, de Haes, Dawson, Schlüter-Hermkes, Weil, Perrin-Thibon, Karrer, Stolz, Garciadiego, Maccarrone*, Viele Glieder — Ein Leib, *Hutten, Ebneter, Kaliba* . . . . . 232—239

Kirchenrecht: *Franzen, Matern, Broutin, Mayer, Vromant, Stillhart, Hanstein* . . . . . 239—243

Liturgik: Archiv für Liturgiewissenschaft, Liturgisches Jahrbuch, Passauer Studien, *Mercenier, Baumstark, Botte-Mohrmann, Faehn, Brunner, Opfermann, Dörrer, Kollwitz, Frank, Müller-Erb, Schlier*, Documenta Pontificia, *Leist*, Messantiphonar . . . . 243—252

Büchereinlauf . . . . . 253—256

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 37. — Bezugspreise: Einzelheft S 32.—, DM 6.60, sFr 7.60; Jahresabonnement S 120.—, DM 24.—, sFr 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen sind zu leisten: Verlag Herder, Wien, Postsparkassen-Kontl: Wien 180.864 und 192.453 (Verlagskonto)-Zürich VIII/23.705 — Bank-Kontl: Österreichische Nationalbank, Wien, Girokonto 777 - Postsparkassenkonto Wien Nr. 18.400 - Creditanstalt-Bankverein, Zweigstelle Kärntner Straße für Verlag Herder.

In den nachstehenden Ländern sind Zahlungen mit folgendem Vermerk zu leisten: Girokonto 777 der Österreichischen Nationalbank, Verlag Herder, Wien. - Amsterdam: Nederlandsche Bank N. V. - Brüssel: Banque Nationale de Belgique - Kopenhagen: Danmarks Nationalbank - Paris: Banque de France - Stockholm: Skandinaviska Banken - New York: New York Trust Company - London: Bank of England - Oslo: Norges Bank

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8, zu richten.

JAKOBUS VON JERUSALEM

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

Was das NT über Jakobus von Jerusalem berichtet, ist erstaunlich wenig — auf die Zeit seiner Zugehörigkeit zur Kirche beziehen sich ausdrücklich nur 1 Kor 15, 7; Apg (1, 14;) 12, 17; 15, 13—21; 21, 17; Gal 1, 19; 2, 2—10 und der Jakobusbrief — wenn man damit vergleicht, wie vieles manche Ausleger über ihn zu sagen wissen. Und das sind zum größten Teil nicht gerade erbauliche Dinge; er nimmt sich fast aus wie der Prügelknabe der neueren Exegese. Es verlohnt darum die Mühe, sein Bild auf dem NT als Unterlage nachzuzeichnen.

1. DAS ERSTE JAHRZEHNT

Es wird im nachstehenden als gegeben vorausgesetzt, daß dieser Jakobus keiner aus den ursprünglichen Zwölfen gewesen ist. Auch trifft die allgemeine Ansicht sicher das Richtige, daß er mitsamt seinen Brüdern zu Lebzeiten Jesu überhaupt nicht zu seinen Jüngern zählte. Das erste, was uns hier interessiert, ist das Motiv seiner und seiner Brüder Bekehrung. Nach Jo 7, 5 „glaubten auch sie nicht an Ihn". Doch war dieser Unglaube kein totaler. Sie sahen in Jesus höhere Kräfte, die ihn wohl befähigten, als Messias aufzutreten. Zum erstenmal werden sie das empfunden haben, als sie ihn nach dem Weinwunder zu Kana[1] — wohl mit Triumphgefühl — nach Kapharnaum hinab begleiteten (Jo 2, 12). Jedoch mußte sich Jesus nach ihrem Dafürhalten in Jerusalem offenbaren, denn einen andern Messias kannten sie nicht als einen irdisch-nationalen, der sich, wie es vor und nach Jesu Tagen versucht wurde, erst die Gefolgschaft des Volkes sicherte, den Tempel und den Tempelschatz in seine Gewalt bekam und dann siegreich die Römer aus dem Land vertrieb. Dieses Wunschbild wurde in ihnen grausam zerstört, als er wie ein Rebellenführer von den Römern gekreuzigt starb. Trotzdem finden wir kurz darauf (Apg 1, 14) „seine Brüder", wie es scheint in corpore, also Jakobus miteingeschlossen, unter seinen Anhängern. In die 6—7 Wochen, die dazwischen lagen, fällt eine Erscheinung, welche Jakobus von dem Auferstandenen hatte (1 Kor 15, 7). Ohne Zweifel war dieses Erlebnis der unmittelbare Anstoß für ihn und seine Brüder, sich Jesus anzuschließen. Aber die Frage bleibt zu beantworten, wie es zu dieser Erscheinung kam. Es ist die gleiche Frage, wie sie mit Recht für die Damaskuserscheinung des Saulus gestellt wird.

Für Jakobus nun möchte ich auf ein Moment hinweisen, das uns später noch beschäftigen wird, aber das schon bei seiner Bekehrung eine Rolle gespielt haben muß. Als Orientale besaß er ein ausgesprochenes Clan-Empfinden, welches ihn trotz der Differenz in der Messiasfrage gefühlsmäßig mit Jesus verband. Darum war auch seine Einstellung zu ihm zu positiv, als daß er den an Jesus

[1] Es ist nicht nötig, mit Sieffert (PRE³ 8, 579) erst die Brotvermehrung als Grund dieser Einschätzung zu betrachten.

verübten Justizmord nicht als eine unsagbare Unbill empfunden hätte, die der ganzen Verwandtschaft angetan worden war. Zorn und Haß mußten er und seine Brüder fühlen gegenüber denjenigen, die Jesus dem Erbfeind und dem Kreuzestode ausgeliefert hatten. War nach ihrem Ermessen Jesus auch nicht klug vorgegangen, so hatte er doch in keiner Weise solchen Verrat und Tod verdient. Damit kam Jakobus mit den Seinen Jesus innerlich näher als je zuvor und wurde für ein wirkliches Verständnis Jesu reif. Wenn diese innere Entwicklung an sich eine Erscheinung des Auferstandenen auch nicht bedingte und darum nicht ausreicht, sie ganz zu enträtseln, läßt sie eine solche doch einigermaßen begreiflich erscheinen. Diese Erscheinung vollendete, was bereits begonnen war, und so wurden Jakobus und seine Brüder für Jesu Sache gewonnen.

In Apg 1, 14 wird vermerkt, daß die Zeugen der Himmelfahrt „mit (einigen) Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern[2] im Gebet verharrten". Der Zweck dieser Angabe ist ebenso undurchsichtig wie der Aufbau des Stückes (1, 12—14), dessen Ende sie bildet.

Mit v. 12 schließt der Himmelfahrtsbericht ab. Die Lokalnotiz in v. 13a wird verständlich, wenn sie einstmal — mit der Gruppe der heimgekehrten Elf als Subjekt des Satzes — unmittelbar auf den Pfingstbericht vorbereitete; denn 2, 1 scheint die gleiche Lokalität und ausschließlich die Gruppe der Zwölf vorauszusetzen. Die Aufzählung der Namen v. 13 b ist mit v. 13a nur locker verbunden und dient ihrerseits als Vorbereitung auf den Wahlbericht v. 15ff. Jedoch dürfte sie erst hinzugekommen sein, nachdem v. 14 eingesetzt worden war, weil dieser Vers mit dieser Wahl keinerlei Verbindung aufweist: Frauen finden in v. 15—26 überhaupt keinen Platz, auch sind die „Brüder" des Herrn in v. 14 ganz andere als die „Brüder" in v. 15, welche als Glaubensgenossen so genannt werden. Aber auch die vv. 13a und 14 zusammen bilden keine innere Einheit. Wären unter den Frauen die Gattinnen der Elf zu verstehen, wie es Cod. D tut[3], so hätte es keine Schwierigkeit, sie täglich mit den Elf in einem Privatraum zusammenkommen zu sehen. Aber weder Lukas noch sonst ein Evangelist hat das geringste Interesse an ihnen, weshalb man an die Lk 8, 2 und in den Leidens- und Auferstehungsberichten erwähnten Jüngerinnen Jesu zu denken hat. Aber sollten diese in einem geschlossenen Raum mit nicht verwandten Männern zusammengekommen sein? Man wird darum von v. 13a zu v. 14 einen Ortswechsel annehmen müssen. Die Elf, die Frauen und die Verwandten Jesu konnten kaum anderswo frei zu gemeinsamem Gebet zusammenkommen als im Tempel. Und so sagt es auch Lk 24, 53 ausdrücklich. Selbst für die Elf allein sich empfiehlt sich der Tempel als die gewohnte Gebetsstätte, denn sie werden kaum damals schon eine gesonderte religiöse Gruppe haben bilden wollen, wie es nachmals die Feier der Eucharistie mit sich brachte. Der Ausdruck in v. 13 „wo sie sich aufzuhalten pflegten" schließt den wiederholten Aufenthalt im Tempel nicht aus.

V. 14 hebt somit jene hervor, die sich schon vor dem Pfingstereignis mit den Elf zu einer Gruppe zusammengeschlossen hatten

[2] Bei den „Brüdern" Jesu (Herrenbrüdern) handelt es sich an keiner Stelle um leibliche Brüder. Vgl. P. Gaechter, Die Wahl des Matthias: ZkTh 71 (1949) 341 Anm. 55. Zu ἀδελφός = Verwandter, in den Papyri des 2./1. Jh. v. Chr. siehe Joseph Blinzler, Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem: Passauer Studien. Festschrift für Bischof Dr. Simon K. Landersdorfer (1953) S. 45, Anm. 70.

[3] σὺν ταῖς γυναιξὶν καὶ τέκνοις. So interpretiert noch Th. Zahn, Brüder und Vettern Jesu (Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons VI/2, 1900) S. 333 Anm. 1; anders dagegen in seinem späteren Kommentar z. St.

und damit im Tempel öffentlich ihre Anhänglichkeit an den Gekreuzigten bekundeten, was nicht eben das Nächstliegende war und einen gewissen Enthusiasmus verriet. Die Gesamtzahl der an Jesus Glaubenden war beträchtlich größer — die 120 von Apg 1, 15, die mehr als 500 von 1 Kor 15, 6. In Apg 1, 14 aber sollte jene kleinere Gruppe namhaft gemacht werden. Das waren nächst den Elf die treuen Jüngerinnen Jesu, die sogar unter dem Kreuz des Meisters ausgeharrt hatten, mit Maria, seiner Mutter. Als letzte hatten sich die Verwandten Jesu angeschlossen. Diese zeitliche Ordnung ergibt sich daraus, daß die Frauen vor diesen Männern genannt werden[4]. Alle aber hatten gemeinsam, daß sie schon vor dem Pfingsttag Jesus offen bekannten. M. E. läßt sich so der Zweck der Angabe von v. 14 am besten erklären. Demnach wollte der Verfasser hervorheben, daß — neben den Elf und den Frauen — auch die Vettern Jesu schon vor der Gründung und Ausweitung der Gemeinde durch den Hl. Geist für den vor kurzem nach einem Kriminalprozeß öffentlich Hingerichteten als Messias öffentlich eintraten. Wir haben damit für die weitere Entwicklung, welche die Rolle der Brüder Jesu nahm, einen wertvollen Fingerzeig gewonnen: ihr Eifer war dafür wesentlich mitbestimmend.

Das Nächste, was wir in zeitlicher Abfolge der Ereignisse über Jakobus erfahren, ist die Angabe in Gal 1, 19. Saulus, wahrscheinlich im Frühjahr (vor dem Paschafest) 37 n. Chr. zum Jünger Jesu geworden, traf bei seinem Besuch in Jerusalem „nach drei Jahren"[5] neben Kepha auch den Jakobus, „den Bruder des Herrn". Er hatte nicht beabsichtigt, mit ihm zusammenzutreffen, hatte ihn wohl gar nicht gekannt. Man darf seiner Angabe entnehmen, daß Jakobus unter allen damals in Jerusalem anwesenden Brüdern nach Kepha die hervorragendste Stelle innehatte. Freilich ist diese aus der Galaterstelle allein nicht näher zu bestimmen. Als die Sadduzäerpartei, d. h. das Haus Annas, unter Herodes Agrippa I. zum vernichtenden Schlag gegen die Jesusgemeinde ausholte[6], wurde Jakobus davon nicht betroffen. Trat er damals noch nicht nach außen hervor? oder war er für einen später auszuführenden zweiten Schlag als Opfer ausersehen? Auch die Tatsache, daß ihn Paulus im Brief an die Galater nennt, bringt nicht

[4] Nach E. Stauffer, ThLZ 77 (1952) 201, wäre die Aufzählung „offenbar nach dem kirchlichen Dienstalter" angeordnet, was in dieser Form weder von den Frauen, noch von den Herrenbrüdern gesagt werden kann. Doch ist soviel richtig, daß ein zeitliches Moment die Anordnung beherrschen wird.

[5] Bei der jüdischen Zählung wird „ein Tag am Ende (d. h. nach Ablauf) eines Jahres als (volles) Jahr gerechnet" (Roš haššanah 2b), ebenso ein dem Jahr vorausgehender, wie die analoge Tagzählung Mt 12, 40; 16, 21; 17, 23; 20, 19; 27, 63 und Parallelen zeigt. Sofern könnte Paulus, wenn seine Bekehrung vor den 1. Nisan fiel und er diesen als ersten Monat rechnete (vgl. Ex 12, 1; Esdr 7, 7—9; 1 Makk; Esth 3, 7; 8, 9; siehe Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus [1922] S. 135—50. 217. 344) schon zu Pascha 38 seinen Besuch ausgeführt haben.

[6] Vgl. hierzu P. Gaechter, The Hatred of the House of Annas: Theol. Studies 8 (Baltimore 1947) S. 23—29.

das gewünschte Licht ins Dunkel. Wie weit bewog den Apostel dazu das Ansehen, welches Jakobus ein gutes Jahrzehnt später besaß? Jedenfalls bleibt als Ergebnis, daß Jakobus innerhalb der Gemeinde eine hohe Stellung innehatte[7].

Es folgt die Angabe Apg 12, 17. Petrus ist aus dem Kerker befreit und hinterläßt im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, den Auftrag, man solle „dem Jakobus und (seinen) Amtsbrüdern"[8] von seiner Befreiung und Flucht Mitteilung machen. Den Inhalt der Botschaft bildete *ταῦτα*, d. h. die unerwartete Entwicklung des Geschicks des Petrus. Nichts deutet darauf hin, daß sie zum Zweck hatte, daß die Stellung, welche Jakobus innehatte, und welche der Grund zu dieser Mitteilung war, durch sie geändert werden sollte (vgl. unten Anm. 26). Leider läßt v. 17 nicht erkennen, worin diese Stellung bestanden hat. Man schließt aus dem Umstand, daß Paulus in Gal 1, 19 neben dem Kepha den Jakobus nennt und nur ihn, daß er neben Petrus damals die hervorragendste Persönlichkeit in Jerusalem gewesen ist; von den Zwölfen war ja kein anderer außer Petrus zugegen. Diese Lage dürfte sich in Apg 12, 17 wiederholt haben. Es kann aber nicht nur der von Jakobus ausgehende rein persönliche Einfluß gewesen sein, welcher zur Botschaft des Petrus Anlaß gab; besser versteht man ihn, wenn

---

[7] Vgl. Oskar Cullmann, Petrus — Jünger, Apostel, Märtyrer (1952) S. 2[illegible].

[8] Vgl. P. Gaechter, Die Sieben: ZkTh 74 (1952) 157. — Wilhelm Michaelis, Das Ältestenamt (1953) S. 29, erhebt gegen meine zu Apg 15, 23 vorgebrachte Gleichung *ἀδελφοί* = „Amtsbrüder" Einwendungen. Weil *ἀδελφοί* im gleichen Vers nochmals vorkommt, meint er, und die als Adressaten ins Auge gefaßten Christen als solche bezeichnet, muß es auch in der Eingangsformel des Dekretes *οἱ ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι ἀδελφοί* die Apostel und Presbyter ebenfalls als christliche Glaubensbrüder bezeichnen. — Er verkennt nicht, daß sich die „Apostel und die Presbyter" von den übrigen Gläubigen als eine eigene Gruppe abheben. Nun sind sie aber die Dekretierenden, die übrigen Gläubigen die dadurch Dekretierte Entgegennehmenden. Es mußte nun wahrlich nicht betont werden, daß diejenigen, welche den Glaubensbrüdern Vorschriften gaben, selbst eines Glaubens mit ihnen waren. *ἀδελφοί* hatte also als Bezeichnung jener seine gewohnte Bedeutung, während es als Bezeichnung für die Presbyter überraschend verwendet wurde. Die Aporie verschwindet sofort, sobald man es hier im Sinn von „Amtsbrüder" faßt. — Das von mir beigebrachte Vergleichsmaterial für die mögliche Bedeutung von *ἀδελφοί* als „Amtsbrüder" hält M. nicht für beweiskräftig. Die Frage verdiente ohne Zweifel eine genauere Untersuchung. Aber die Lexikographen Schleusner, Liddell-Scott, Preisigke, Thayer haben „Amtsbruder" unter die Bezeichnungen von *ἀδελφός* aufgenommen. Bei der reichen Anwendungsmöglichkeit dieses Wortes gerade unter den Orientalen durften die Verfasser des Dekretes damit rechnen, daß die Leser das sonst auffallende erste *ἀδελφοί* im richtigen Sinn verstanden: die Presbyter sollten in besonderer Weise als „Brüder" der Apostel hervorgehoben werden, insofern beide Gruppen zusammen eine einzige Gruppe derer ausmachten, welchen die Entscheidungen des Dekretes und das Erlassen des Dekretes zustanden — Brüder im Amt. Ich sehe nicht, daß diese Auffassung irgendwie gegen den Text verstieße. Allerdings hat M. ganz richtig erkannt, daß sich diese Interpretation nicht verträgt mit der landläufigen Auffassung der Entwicklung der kirchlichen Ämter; aber steht diese so sicher? Mit unserer Deutung von Apg 15, 23 wird der Weg frei, die Apg 12, 17 erwähnten *οἱ ἀδελφοί* als „Amtsbrüder" des Jakobus zu verstehen. — Übrigens ist „Amtsbruder" wohl nirgendwo ein eigentlich rechtlicher Titel; er deutet zwar auf Rechtsgleichheit hin, behält jedoch den Charakter einer sozialen Bezeichnung.

Jakobus eine offizielle Stellung bekleidete, was man gemeiniglich annimmt. Apg 12, 17 und in ihrem Lichte auch Gal 1, 19 erhalten volles Relief durch die Annahme, Jakobus sei der bestellte Leiter der Jerusalemer Ortsgemeinde gewesen. Dieses Amt bekleidete er schon vor der Flucht des Petrus, also zur Zeit, da Petrus in Jerusalem residierte. Vermutlich war das schon so bei dem ersten Besuch des Paulus (Gal 1, 19) ums Jahr 39 n. Chr. Diese Stellung des Jakobus vorausgesetzt, liegt es nahe, in „den Brüdern" (Apg 12, 17), die nicht die Gläubigen insgesamt gewesen sein können, die Presbyter des Jakobus zu erblicken, hier als seine „Amtsbrüder" bezeichnet. Jakobus war ihr Haupt, der monarchische Bischof der Urgemeinde.

Wir müssen hier noch die Frage berühren, ob Jakobus „Apostel" genannt wurde. Nach den ältesten überlieferten Anschauungen, nach der neueren nichtkatholischen und in steigendem Maße auch nach der katholischen Exegese gehörte er nicht zu den ursprünglichen Zwölf. Aber ebenso wenig darf man in ihm den Ersatzmann sehen für den im Jahre 43 enthaupteten Zebedäiden gleichen Namens[9]. Schon bei der Ersatzwahl für Judas konnte er mangels an erforderlichen Voraussetzungen nicht unter die Kandidaten aufgestellt werden (Apg 1, 23; 1, 21f), was natürlich später durch den Ablauf der Jahre nicht ausgeglichen wurde. Ferner verlautet nichts über eine Ersatzwahl nach dem Tod des Zebedäiden Jakobus[10]. Insofern hat Ed. Lohse recht: Der Herrenbruder Jakobus „wird nicht mehr in den Kreis der Zwölf aufgenommen"[11].

Ob er „Apostel" im weiteren paulinischen Sinne genannt wurde, ist jedenfalls zweifelhaft. Gal 1, 19 läßt sich übersetzen: „Einen andern von den Aposteln habe ich nicht gesehen (neben dem Kepha), sondern nur noch den Herrenbruder Jakobus"[12]. Die Bezeichnung als Herrenbruder schließt den Jakobus aus der Gruppe der Zwölf aus, aber nicht auch aus den Reihen der Apostel im weiteren Sinn. Nachdem jedoch Paulus das Wort „Apostel" nicht für die Zwölf als solche zu verwenden pflegt, dürfte es auch hier weiter ausgreifen. Paulus wird kaum die stark betonte Aussage, er habe keinen aus den Aposteln gesehen, sogleich durch den Zusatz über Jakobus wieder einschränken.[13] Daher dürfte sich die obige Übersetzung besser in den Kontext einfügen als die Wiedergabe des *ei μή* durch „außer". — Ferner kommt hier noch 1 Kor 15, 7 in Betracht. Nachdem Paulus geschrieben hatte, Jesus sei dem Kepha erschienen, „dann den Zwölf" (v. 5), fügte er nach Erwähnung der Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern hinzu: „Dann erschien er dem Jakobus, darauf allen Aposteln" (v. 7). Zunächst faßt man „darauf allen Aposteln" als Gegensatz zu Jakobus als dem einen Apostel auf; aber bei näherem Zusehen gewahrt man, daß mit „allen Aposteln" über Jakobus hinweg auf die Zwölf hingewiesen werden kann, die nach Paulus auch und vorzüglich zu den Aposteln zählten, so wie er das Wort verwendet. Somit steht 1 Kor 15 der obigen Deutung von Gal 1, 19 nicht im Weg und der Eindruck bleibt, daß Paulus den Jakobus nicht unter die Apostel gezählt hat, und das ist jedenfalls in dieser Frage entscheidend.

2. PETRUS ALS MISSIONÄR UNTER JAKOBUS?

Cullmann verkennt nicht, daß Petrus im Anfang an der Spitze der Christengemeinde gestanden ist. Aber nach seiner Meinung wäre Petrus allmählich zur Einsicht gekommen, „daß seine eigentliche apostolische Aufgabe, wohl auch sein Charisma, weniger in

[9] So F. J. A. Hort, Judaistic Christianity (1894) S. 62.
[10] Vgl. meine Abhandlung „Die Sieben" 164f.
[11] „Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates": ThZ 9 (1953) 265.
[12] *ei μή* adversativ statt exzeptiv gefaßt. — Zu dieser Stelle und zum Problem überhaupt vgl. W. Michaelis, Das Ältestenamt S. 29—31.
[13] Th. Zahn, Brüder und Vettern Jesu S. 375. Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen 1951) S. 30f; E. Lohse, a. a. O. Anm. 25.

der Gemeindeleitung als in der Missionstätigkeit lag.... Petrus ist nicht der Typus des Kirchenleiters, sondern des Missionars"[14]. So sei in natürlicher Entwicklung die Missionsarbeit dem Petrus, die Verwaltung dem Jakobus zugefallen; zur Zeit der Flucht des Petrus sei dieser bereits „sozusagen sein Stellvertreter" gewesen[15]. Diese Auffassung Cullmanns ist nun doch etwas befremdend.

Zunächst wollen die Angaben in Apg 9—10 nicht recht dazu passen.

Petrus „zog allenthalben umher" und kam so auch „hinab zu den Heiligen, die in Lydda wohnten". Dort heilte er den Äneas (Apg 9, 32—34). Jedoch scheint dieses Wunder keine besondere Wirkung nach außen gehabt zu haben; denn v. 35 dürfte zu übersetzen sein: „Und es sahen ihn (den Geheilten) alle Bewohner von Lydda und dem Sarongebiet, die sich zum Herrn bekehrt hatten", und nicht: „Und alle Einwohner von Lydda und Saron sahen ihn und bekehrten sich (infolgedessen) zum Herrn" (Menge) oder ähnlich. Nicht nur trifft οἵτινες eine Auswahl aus der Gesamtzahl der genannten Einwohner, sondern es wird mit unserer Übersetzung auch vermieden, daß es zu einer allen Analogien jener Tage widersprechenden universellen Bekehrung eines ganzen Ortes und einer ganzen Gegend gekommen ist. — Dann rufen die Glaubensbrüder von Joppe den Petrus dorthin, weil die fromme und mildtätige Tabitha gestorben war. Petrus kommt zu ihnen, erweckt sie vom Tode, und diesmal nahmen „viele"[16] den Glauben an den Herrn an (9, 36—42). Anschließend wird berichtet, wie durch göttliches Eingreifen (Vision des Tuchs mit den Tieren) der eingefleischte Widerwille des Petrus gegen das levitisch Unreine gebrochen wird, so daß er sich bereit findet, zum Heiden Cornelius nach Cäsarea zu ziehen und ihm das Evangelium zu verkünden; durch dessen Taufe gewinnt er so die ersten Heiden für die Kirche Jesu (Apg 10).

Diese Reise in die Meeresgegend darf als typisch für die Reisen des Petrus betrachtet werden, was der letzte Grund ihrer Aufnahme in die Apg gewesen sein mag. Sie hat mit jener des Petrus und Johannes nach Samaria das eine gemeinsam, daß es eine Reise in bereits beackertes Gebiet war. Gerade solche Reisen lassen sich kaum als typisch für den eigentlichen Missionär bezeichnen. Petrus besuchte die Glaubensbrüder, während die Neugewinnung anderer zum Glauben in die zweite Linie gerückt erscheint. Daher dürften derartige Reisen in ihrem Hauptzweck der Inspektion oder Visitation gedient haben. Das läßt sich ungezwungen herleiten aus dem Auftrag Jesu an Petrus, seine Brüder zu stärken (Lk 22, 32), und lag innerhalb des ihm gewordenen Befehls, als oberster Hirte die Schafe zu weiden (nicht: die Herde zu mehren; Jo 21, 15—17).

Ebenso schwer hält es, Cullmann in seiner Beurteilung der auf dem Konzil gehaltenen Rede des Petrus zu folgen: Er trete hier „in seiner Eigenschaft als Missionar, nicht mehr als Gemeindeleiter" auf[17], und zwar in seiner Eigenschaft als Haupt der Judenmission (zum Unterschied von Paulus als dem Leiter der Heidenmission). Allein der Inhalt der Rede ist so, daß kein Leser auf die Idee kommen kann, Petrus habe mit der Judenmission etwas zu tun. Auch beruft er sich nicht, wie Cullmann (S. 50) sagt, „auf die selteneren Fälle, wo er Heiden bekehrt hat", sondern nur auf den

[14] Cullmann, Petrus S. 39.
[15] A. a. O. S. 40.
[16] πολλοί ist sehr unbestimmt, es kann auch die Bedeutung von τινές haben.
[17] Petrus S. 49.

einen Fall der Bekehrung des Cornelius, der allgemein bekannt und dessen grundsätzliche Bedeutung den Versammelten nicht verborgen geblieben war[18]. Nach dem Wortlaut läßt sich nicht ausmachen, ob Petrus nachher andere Heiden in die Kirche aufgenommen hat, nur die Bresche dazu hat Gott durch ihn gelegt. Sodann — wenn er den Heiden („ihnen") die Juden („uns") entgegenstellt, geschieht das nicht, um zwei Missionsgebiete zu markieren, sondern kann nur von der heilsgeschichtlichen Schau aus verstanden werden, mit der auch verbunden ist, daß das Heil zu den Heiden von den Juden herkam: „Gott hat unter euch seine Auswahl getroffen, (indem er) mich (bestimmte), daß die Heiden durch meinen Mund die Heilsbotschaft verkünden hören und zum Glauben kommen sollten" (v. 7). Von gesonderten Missionsgebieten, von der Judenmission im besondern und von Petrus als ihrem Chef, ist nun hier wirklich nicht die Rede.

Wenn sich also die ersten Leser der Apg fragten, warum gerade Petrus als erster zur Schlichtung des scharfen Disputs (v. 6) das Wort ergriff, dachten sie nicht an ihn als Missionar, oder im besonderen als Judenmissionar, denn Petrus sprach ja eher so, wie es von Barnabas und Paulus zu erwarten gewesen wäre. Die Antwort auf die Frage lag dem Leser nicht ferne: Petrus sprach hier kraft seiner in Apg 1—11 klar gezeichneten Stellung als Haupt der Kirche. Nach 15, 7—11 steht er nicht nur über den Streitenden, er führt auch Worte im Mund, wie sie einem obersten Leiter besser als jedwedem andern anstehen: „Nun also — was versucht ihr Gott" (v. 10). Nach solchen Worten aus solchem Mund fügt sich die Bemerkung des Berichterstatters (v. 12) glatt an und ist völlig *in situ* (vgl. unten Anm. 30).

Noch bleibt Cullmann zur Begründung seiner Ansicht das Zeugnis des Apostels Paulus übrig: „(Die Führenden) sahen, daß ich mit der Verkündigung des Evangeliums unter den Unbeschnittenen betraut worden bin so wie Petrus unter den Beschnittenen; denn der, welcher sich in Petrus wirksam erwies zum (erfolgreichen) Apostolat unter den Beschnittenen, war auch in mir wirksam (zum erfolgreichen Apostolat) unter den Heiden. Darum nahmen angesichts der mir verliehenen χάρις Jakobus, Kepha und Johannes, die als Säulen anerkannt sind, mich und Barnabas durch Handschlag zur (Arbeits-)Gemeinschaft auf. Wir sollten zu den Heiden, sie zu den Beschnittenen gehen" (Gal 2, 7—9). Hiernach läßt sich nicht leugnen, daß Petrus kraft der ihm von Gott verliehenen χάρις erfolgreich unter den Juden gewirkt hat und zwar in einer

[18] M. Dibelius („Das Apostelkonzil": Aufsätze zur Apg [1951] S. 85. 87) stellt in Abrede, daß die grundlegende Bedeutung der Bekehrung des Cornelius den Gläubigen vor der Niederschrift der Apg bekannt gewesen sei, m. a. Worten: Lukas hat Apg 15, 7—11 und 14—18 geschaffen, nicht berichtet. „Ursprünglich war sie (die Erzählung von der Bekehrung des Corn.) eine schlichte Bekehrungsgeschichte ohne prinzipiellen Charakter". Schlimmer kann man den „Sitz im Leben" einer derartigen unter gebürtigen Juden jenes Jahrhunderts umlaufenden Erzählung nicht verkennen. Wäre auch Apg 11, 2f nicht geschrieben worden, so müßten wir doch zwangsläufig auf ähnliche Vorkommnisse schließen.

Weise, die ihn aus anderen Judenmissionären hervorhob. Reicht aber die Galaterstelle hin, Petrus als den Führer der Judenmissionäre zu erweisen, und daß er seine frühere Stellung als Leiter mit der eines Missionärs vertauscht hat?

Hier redet der typische Paulus; was er schreibt, ist nicht Geschichte, sondern Apologie. Seinem Temperament entsprechend denkt er so stark an sein persönliches Anliegen gegenüber den Galatern, daß er des Barnabas vergißt, wenn er von der ihm, dem Paulus, zuteil gewordenen χάρις und seinen Erfolgen spricht. Nach seinen eigenen Worten gilt, was er von sich sagt, gleichermaßen von Barnabas. Warum hätte sonst auch Barnabas den Handschlag erhalten! Doch nicht um der Erfolge des Paulus willen. Nicht Paulus, sondern Barnabas war der Initiator[19] und Leiter der ersten Missionsreise gewesen; Barnabas besaß die gleiche göttliche Begnadung zum erfolgreichen Wirken unter den Heiden und hatte an den Erfolgen das gleiche Verdienst wie Paulus. Darum hätte sich Barnabas ebenso wie Paulus mit Petrus vergleichen können. Das Resultat ist denn auch anders, als es die Ich-Aussagen des Paulus und sein Vergleich mit Petrus erwarten lassen: die Heiden werden nicht ihm allein, noch ihm als dem Leiter, sondern in gleicher Weise ihm und Barnabas zur Evangelisierung zugewiesen. Dem entspricht genau, daß die Judenmissionierung nicht dem Petrus allein, noch ihm als dem Führer, sondern dem Petrus und dem Jakobus und Johannes reserviert bleibt[20].

Es fragt sich nur noch, was die Gegenüberstellung von Paulus und Petrus in v. 8 bedeutet. Es ist eine Gegenüberstellung von χάρις und χάρις, von Paulus vor der in v. 9 erwähnten Abmachung mit Petrus ebenfalls vor dieser Abmachung. Paulus war bislang nicht der Leiter von Heidenmissionären gewesen, und darum läßt der Text den gegenteiligen Schluß auch für Petrus nicht zu. Und das umso weniger, als die Zweiteilung des Missionsgebietes auf zwei Gruppen von Männern geschah, und die Beschneidungsgruppe nach dem Vergleich Paulus-Petrus (v. 8) nochmals mit den Namen unter Erstnennung des Jakobus erwähnt wird (v. 9). Daraus darf gefolgert werden, daß Petrus beim Verteilungsakt selbst nicht im Vordergrund stand. Man darf ihn also weder vorher noch nachher als „Leiter der judenchristlichen Mission"[21] bezeichnen.

Das steht nicht in Widerspruch zur Notiz über seine missionarischen Erfolge und seine χάρις. Wir kennen seine Persönlichkeit aus Apg 1—12, und irgendwo auch die Form seiner Lehrverkündigung aus Mk. Er sprach mit Freimut, großer Klarheit, einfach und volkstümlich. Das und gelegentliche Wunder konnten den Eindruck auf den gewöhnlichen Mann nicht verfehlen. Daß Petrus bei der jüdischen Intelligenz Erfolg gehabt habe, wird nirgends gesagt, läßt sich im Gegenteil mit gutem Grund bezweifeln. Aber das war auch gar nicht notwendig, um in ihm eine besondere χάρις für die Judenmissionierung aufleuchten zu lassen.

[19] Vgl. P. Gaechter, Jerusalem und Antiochia: ZkTh 70 (1948) 22.

[20] Aus dem nachmaligen Verhalten des Paulus ist ersichtlich, daß die Abmachung den Sinn hatte, er und Barnabas möchten „mehr" oder „vorzugsweise" unter den Heiden, die andern dementsprechend unter den Juden wirken. Derartige Schattierungen des Gedankens läßt der Hebräer meistens unerwähnt.

[21] Cullmann, Petrus, S. 42.

Der eigentliche Grund jedoch, weshalb sich Paulus mit Petrus vergleicht, liegt vermutlich in der singulären Stellung, welche Petrus in der Kirche von Anfang an besaß. Was konnte es für Paulus Empfehlenswerteres geben, als auf eine Wirksamkeit hinweisen zu können, wie sie selbst Kepha nicht überbot, eine von Gott verliehene χάρις zu besitzen, welche jener des Kepha gleichkam.

Gal 2, 9—10 lehrt also über Apg hinaus, daß Petrus an der Missionierung der Juden stark beteiligt war. Ein Widerspruch aber ist damit nicht gegeben. Denn Paulus schreibt ihm keine Tätigkeit zu, die mit seiner Oberaufsicht über die Gemeinden unvereinbar gewesen wäre. Freilich ist zu beachten, daß es sich um die Tätigkeit des Kepha handelte vor dem Jahre seiner Flucht, und vielleicht auch während einer Zeitspanne unmittelbar vor dem Konzil, die indes nicht lang gewesen sein wird. Nachdem Petrus einmal das Judenland für immer verlassen hatte, ist von ihm als missionarisch Tätigem nichts mehr überliefert.

Cullmann könnte hier einwenden, daß Petrus, wenngleich er nicht gerade das Haupt der Judenmissionäre war, doch als Judenmissionär von Jerusalem abhing und insofern dem Jakobus unterstellt war. Das bringt uns wieder zu unserm eigentlichen Thema. Betrachten wir das Jahrzehnt vor der Flucht des Petrus; die späteren Jahre werden im Licht der unten zu erörternden Kollektenfrage zu betrachten sein. Für das erste Jahrzehnt wird man mit Cullmann einig gehen, daß die Glaubensboten von Jerusalem abhängig waren[22]. Aber inbezug auf den tieferen Grund dieser Abhängigkeit werden die Ansichten auseinandergehen. Für ihn ist letztlich die Jerusalemer Gemeinde als solche die Trägerin der Autorität, von welcher sich diese dann dem Leiter der Jerusalemer Gemeinde mitteilt[23]. Demgegenüber habe ich geltend gemacht, daß alles, was sie an Autorität besaß, eine Ausstrahlung ihres

[22] Bezüglich des Philippus aus den Sieben und der Gründer der Gemeinde in Antiochia habe ich diese Abhängigkeit deutlich zu machen versucht in „Jerusalem und Antiochia" S. 3—5 und 12—14.

[23] K. Holl, Gesammelte Aufsätze (hrsg. von H. Lietzmann II [1928] S. 61), nennt Jerusalem den „unverrückbaren Mittelpunkt" der Christenheit, es ist „dauernd der Vorort". Nach W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Symbolae Biblicae Upsalienses I [1943] S. 7), ist Jerusalem „Träger der entscheidenden Tradition über das Handeln Gottes in Christus". Aus typischen Gedankengängen heraus schreibt er: „Die Rolle, die Petrus in dieser Gemeinde spielt, braucht uns in diesem Zusammenhang ebenso wenig zu beschäftigen wie die Frage, wie sich in den konkreten Verhältnissen der Urgemeinde die Schlüsselgewalt des Petrus und damit der Urgemeinde auswirkt" (S. 25). — Daß Cullmann im Grunde ähnlich denkt, ergibt sich daraus, daß nach ihm zwar Jesus selbst dem Petrus für die Gründungsjahre die Oberleitung der Gemeinde anvertraut hat, diese jedoch im Lauf der Jahre an Jakobus übergegangen ist, ohne daß dieser dadurch der rechtliche Nachfolger des Petrus wurde. Dann muß eben die Gemeinde nach der Petrusperiode die unmittelbare Quelle der Autorität gewesen sein, von welcher dann Jakobus damit bekleidet wurde. Hier klafft bei Cullmann freilich eine Lücke. Wie kann er auf Grund von Apg 12, 17 den Jakobus „sozusagen seinen (des Petrus) Stellvertreter" nennen (Petrus S. 40)? Amtsübertragung hält er für ausgeschlossen, die Gemeinde aber tritt nach seiner Darstellung nicht in Funktion, und wenn — *quo jure*?

Vorstehers war. Sobald Kepha für unbestimmte Zeit aus Palästina verschwand (Apg 12, 17), blieben nur die judenchristlichen Gemeinden der näheren und ferneren Umgebung mit Jerusalem wie mit ihrer Metropole verbunden, während sich Antiochia selbständig machte und ihrerseits Metropolitanstellung errang. Nach dem Konzil verließ Petrus Jerusalem für immer, und nichts mehr wird sichtbar von einer rechtlichen Abhängigkeit der Heidenkirchen und ihrer Missionäre von der Urgemeinde[24]. Überhaupt verlautet nirgends etwas von einer „Sendung" Jerusalems.

Man wird unterscheiden müssen zwischen der Leitung des Petrus über die Gemeinde von Jerusalem und seiner Leitung über die gesamte Kirche Jesu. Anfangs war die ideale Gemeinde (die Kirche) und die lokale Gemeinde (Jerusalem) praktisch eins und dasselbe. Mit der Gründung von Ferngemeinden änderte sich das Bild. Schon Samaria konnte unmöglich als Teil der Jerusalemer Ortsgemeinde gelten. Denn die Christen Jerusalems betrachteten sich als immer noch dem Tempel verpflichtet, und ihr Empfinden, in Jerusalem das Zentrum der Messiaskirche zu haben, floß spontan aus ihrer Wertung Jerusalems als des Zentrums der geoffenbarten Religion ihrer Väter. Demgegenüber hatten die Samaritaner ihren Garizim und betrachteten Jerusalem nicht als ihre geistige Heimat. Als sich daher der Glaube auf Samaria ausdehnte, sahen sich die Zwölf vor eine neue, unerwartete Aufgabe gestellt; daher eine Kollektivberatung der Zwölf (Apg 8, 14), und die Abordnung der beiden Hervorragendsten aus ihrer Mitte, um den Anschluß dieser ersten Ferngemeinde an die Muttergemeinde zu vollenden. Samaria blieb natürlich als Ortsgemeinde von Jerusalem getrennt. Bald folgten andere derartige Gründungen in Phönizien und Syrien. Für Petrus bedeutete das eine wesentliche Mehrung seiner Hirtenaufgaben. Die weitere Entwicklung war zwangsläufig gegeben: Er mußte die unmittelbare Leitung der Urgemeinde abgeben, um sich der universaleren Aufgabe widmen zu können. Daher wird er bald nach der mit Apg 8 anhebenden Entwicklung Jakobus mit seinen Sieben damit betraut haben[25]. Damit wurde Jakobus auch zum Leiter der judenchristlichen Mission und Missionäre. In dieser Stellung werden wir ihn uns Apg 12, 17 zu denken haben[26]. Wenn nun auch Petrus selbst neben seiner obersten Hirtenfunktion an dieser Missionstätigkeit teilnahm, so war nach allen Analogien

[24] Vgl. „Jerusalem und Antiochia". Cullmann nimmt verschiedentlich Anstoß an meinen Ausführungen, aber ich habe nicht den Eindruck, daß er sie widerlegt hat.

[25] Vgl. P. Gaechter, Die Sieben: ZkTh 74 (1952) 150–52. W. Michaelis hat in seinem neuesten Buch „Das Ältestenamt" (1953) S. 36–38 meine Auffassung, neben den hellenistischen Sieben müsse es auch aramäische Sieben gegeben haben, auch zur seinigen gemacht.

[26] E. Stauffer („Zum Kalifat des Jakobus": Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 4 [1952] S. 202) interpretiert Apg 12, 17: „(Petrus) designiert den Herrenbruder Jakobus durch die Adresse seiner Abschiedsbotschaft in gewissem Sinne zu seinem Nachfolger". Das ist reichlich viel in eine einfache Mitteilung hineingelesen. — Anstand und Klugheit geboten dem Petrus, Jakobus als dem Leiter der Ortsgemeinde die Mitteilung zukommen zu lassen.

des menschlichen Lebens eine rechtliche Abhängigkeit von Jakobus ausgeschlossen, aber ebenso die moralische Pflicht gegeben, diese Tätigkeit in Übereinstimmung mit Jakobus auszuüben[27]. Daß Jakobus in der Tat schon um jene Zeit Leiter der Jerusalemer Gemeinde war, wird allgemein anerkannt, obschon dies in den Quellen nirgends direkt ausgesprochen wird. Doch fügt es sich gut in den Ablauf der Geschichte, wie ihn die Apg darstellt. Mit dem Weggehen des Kepha gewann natürlich Jakobus an persönlichem Einfluß, wie das anders nicht zu erwarten war; seine Stellung, kam mehr zur Geltung, wurde aber im wesentlichen keine andere.

3. JAKOBUS DER LEITER DER KIRCHE?

Man ist aber mit dieser Stellung des Jakobus nicht zufrieden, sondern möchte in ihm sogar den Leiter der Gesamtkirche sehen. Holl behauptet: „Wer in der jerusalemischen Kirche eine leitende Stellung innehat, der leitet damit die Kirche überhaupt"[28]. Das ist folgerichtig gedacht, wenn man Jerusalem für den „unverrückbaren Mittelpunkt" der Kirche hält. Man fragt sich aber, warum in diesem Fall Jerusalem bei Paulus keine Rolle spielt oder doch nur eine sekundäre in seinem theologischen Denken? Man glaubt indes, die Grundlage für die allgemeine Führerschaft des Jakobus sowohl im Konzilsbericht (Apg 15) wie in der Kollekte (Gal 2, 10) zu finden, weshalb wir diesen beiden Punkten unser besonderes Augenmerk widmen müssen.

a. Jakobus auf dem Konzil

Der beregte Streitpunkt, ob die Heiden bei ihrem Anschluß an die Kirche zu beschneiden seien oder nicht, wurde in einer offiziellen Sitzung geschlichtet. Nach der Darstellung der Apg kam es zuerst zu lebhaften Diskussionen. Dann erhob sich Petrus zu seiner Rede, die in ein entschiedenes Nein ausklang (Apg 15, 6—11)[29].

[27] Cullmann sucht die rechtliche Abhängigkeit des Petrus von Jakobus aus den Ps.-Klementinen, Recogn. 4, 35 (PG 1, 1330; vgl. Hom. 11, 35, Rehm S. 171) zu erweisen (Petrus S. 39 Anm. 58b). Allein hier spricht Petrus zwar von Lehrern, Propheten und Aposteln, welche man nur nach Approbation durch Jakobus oder seine Nachfolger anerkennen dürfe, aber die Zwölf, also auch Petrus, fallen nicht darunter. Von ihnen heißt es: *Cur Dominus noster elegerit nos duodecim apostolos et miserit*, werde später erklärt. Doch vgl. zur dominierenden Stellung des Jakobus C. Schmidt, Studien zu d. Ps.-Clementinen (TU 46/1, 1930) S. 323—328. Über diese Benützung der Ps.-Klementinen siehe diese Studie unten S. 168.

[28] Holl (Gesammelte Aufsätze II S. 57) behauptet das unter Berufung auf Hegesippus (bei Eusebius, H. E. III 32, 6 und 20, 6). Allein an diesen Stellen ist wohl von „jeder Kirche" und von „den Kirchen", aber gerade nicht von „der" Kirche die Rede (obschon in 20, 5 und 32, 7 *ἡ ἐκκλησία* genannt wird) als Einfluß-Sphäre der *δεσπόσυνοι* unter Domitian und des Symeon unter Trajan. Zu dieser Zeit aber konnte von einer universalen Leitung der Kirche durch diese Männer nicht mehr die Rede sein. — Zum Grundgedanken Holls stehen auch Cullmann (Petrus S. 39—52), Stauffer (Zum Kalifat S. 202—4), Lohse (Ursprung und Prägung S. 265 Anm. 25.).

[29] Dibelius führt gegen die Geschichtlichkeit der Petrusrede (siehe oben Anm. 18) auch an, v. 10 stehe im Widerspruch zu Gal 2, 11—14 (Aufsätze S. 86). Diese Behauptung ist nicht zu erweisen, zumal dann nicht, wenn man auf Seiten des Petrus eine Inkonsequenz des Handelns annimmt.

Darauf schwieg die Menge[30] und ließ Barnabas und Paulus ihren Bericht über die erzielten Missionserfolge vorlegen. Der unmittelbare Eindruck dieser Darstellung ist, daß aus Petrus eine überwältigende Autorität gesprochen hat.

Die Bemerkung „Darauf schwieg die ganze Menge" (v. 12) deutet vielleicht an, daß Petrus an sich nicht beabsichtigt hatte, weitere Erörterungen unmöglich zu machen; jedoch wirkten seine Worte wie eine autoritative Entscheidung: man fühlte, daß Gegenargumente nicht mehr am Platz waren. Nun berichten Barnabas und Paulus von den Machttaten, die Gott durch sie gewirkt, und verstärken so den Eindruck, den die Petrusrede erzielt hatte[31].

Letzten Endes erhebt sich Jakobus zu einer Rede. Sie ist keine Zusammenfassung des bis zu diesem Zeitpunkt Vorgebrachten; eine Bezugnahme auf die durch die beiden Heidenmissionäre berichteten Wunder fehlt, ebenso ein Resumé der den Worten des Petrus voraufgegangenen Debatte. Vielmehr unterstreicht Jakobus zuerst die historische Darlegung des Petrus, zeigt dann aus der Schrift, daß die Heidenmissionierung, d. h. die Ausdehnung der Messiasgemeinde des Davidsohnes Jesus im Heilsplane Gottes liege[32], und schließt mit seiner formellen Zustimmung zur Auffassung des Petrus und einem Zusatzantrag.

Διὸ ἐγὼ κρίνω klingt zwar sehr juristisch, und Bauernfeind übersetzt „deshalb urteile ich". Aber andere, darunter Menge und Büchsel[33], übersetzen mit „der Ansicht sein" und „meinen"; auf dem Personalpronomen in einem letztlich auf dem Aramäischen beruhenden Dokument liegt außerdem kein Akzent. Darum läßt sich nicht dartun, daß Jakobus mit dieser Formel die endgültige Entscheidung über die Streitfrage ausgesprochen hätte.

---

[30] V. 12a wäre nach Dibelius (a. a. O.) nur eine harmlose Übergangsbemerkung des „sorglos" erzählenden Lukas und darum ohne Bedeutung. Vgl. dagegen Otto Bauernfeind, Die Apostolgeschichte (Theol. Handkomm. z. NT, V; 1939) S. 190f.

[31] Auch in diesem Zusammenhang muß betont werden, daß Paulus in seinen Briefen offensichtlich nicht als Historiker spricht, dem es auf eine Darlegung der Vorgänge an sich zu tun ist, sondern nur von Dingen zu handeln pflegt, die irgendwie ihn selbst berühren und die er von seinem persönlichen Standpunkt aus darstellt. Darum steht er auch im Mittelpunkt dessen, was er in Gal 2, 1—10 erwähnt. Das braucht aber, historisch gesehen, durchaus nicht der Fall gewesen zu sein. Darum ist es methodisch verfehlt, Gal stets gegen Apg 15 auszuspielen und den Bericht der Apg wegen Gal 2 als unhistorisch beiseite zu schieben. Außerdem ist zu beachten, daß Lukas, der doch an Paulus interessiert war, von sich aus dem Paulus nicht jene untergeordnete Rolle zugeteilt hätte, wie es in Apg 15 geschieht; hier spricht seine Quelle.

[32] Apg 15, 17 gibt, wie bekannt, Amos 9, 12 in der LXX-Form wieder, welche ihrerseits jedoch als genaue Wiedergabe eines vom TM abweichenden hebräischen Textes anzusehen ist; vgl. Th. Zahn, Die Apg. des Lucas, II (1921) S. 517. Es bleibt somit immerhin die Möglichkeit, daß auch der LXX-Form von Apg 15, 17 ein entsprechendes hebr. Zitat des Jakobus zu Grunde liegt. Hätten wir es dagegen wirklich mit einer späteren Einfügung des v. 17 nach der LXX zu tun, so bliebe immer noch das Rätsel des vorausgehenden Verses (Apg 15, 16 = Amos 9, 11), der nicht in der LXX-Form gehalten ist. Selbstverständlich wird man nicht behaupten wollen, daß die Jakobusrede eine wörtliche Wiedergabe dessen sei, was er gesprochen hat.

[33] F. Büchsel im Theol. Wörterbuch (Kittel) III S. 922. Sollte *ἐγὼ κρίνω* „ich bin der Meinung" zusammenhängen mit der beim jüdischen Gericht verwendeten aramäischen Formel *sabre rabbanan* hebr. *'aikh 'attem soberim* (*sabar. sebar*: meinen, erklären; vgl. Billerbeck I, S. 1020), so würde immerhin der griechischen Wendung etwas Juridisch-Formelhaftes innewohnen.

Verglichen mit den Worten des Petrus klingen seine Äußerungen also weniger autoritativ. Auch aus dem Zusatzantrag läßt sich nicht entnehmen, daß dem Jakobus eine entscheidende Rolle zugefallen wäre; einen solchen Antrag zu stellen wird niemandem verwehrt gewesen sein. Von Bedeutung ist einzig die Tatsache, daß uns nächst der Erklärung des Kepha nur sein Votum berichtet wird. Daraus läßt sich jedoch nicht schließen, daß Jakobus auf dem Konzil den Vorsitz geführt hat, oder daß er überhaupt das Haupt der Christenheit gewesen sei. Ohne Zweifel erfreute er sich einer besonderen Achtung, so wie damals, als ihn Paulus auf seinem ersten Besuch in Jerusalem kennenlernte und als einzigen außer Kepha nannte (Gal 1, 19). Auch der Konzilsbericht ist völlig gerechtfertigt, wenn Jakobus der Leiter der Jerusalemer Ortsgemeinde war und in besonderem persönlichem Ansehen stand.

Unsere Beurteilung erhält eine gewisse Stütze aus Apg 15, 22 und aus dem Vergleich des Wortlauts des Dekrets mit dem des Antrags des Jakobus. V. 22 beginnt mit *τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ*. Nachdem wir schon aus v. 6 erfahren haben, daß sich die Versammlung durchaus nicht aus lauter Jasagern zusammengesetzt hat, wird v. 22, wie der Wortlaut es nahelegt, so aufzufassen sein, daß der Antrag des Jakobus erst noch durchbesprochen, die verschiedenen Punkte in freiem Entschluß gebilligt und im Dekret formuliert worden sind. Jakobus hat also der Versammlung seinen Vorschlag nicht aufoktroyiert.

Zuerst wurde das *ἐπιστεῖλαι* (v. 20) genauer gefaßt: Zwei Boten sollten die niederzuschreibenden Ergebnisse der Versammlung nach Antiochia bringen und erläutern (v. 23), so daß niemand der Berichterstattung des Barnabas und Paulus mit Zweifeln begegnen könnte. — Sodann finden wir das Dekret an eine geographisch genau begrenzte Adresse gerichtet (v. 23). Für die grundsätzliche Entscheidung bezüglich der Beschneidungspflicht der Heiden konnte dies nichts austragen; dagegen bot die Adresse in Verbindung mit der in v. 21 enthaltenen Begründung — diese wird Gegenstand der mündlichen Interpretation des Dekretes gewesen sein — eine gute Handhabe, die im Zusatzantrag enthaltenen Klauseln auf das in der Adresse bezeichnete Gebiet einzuschränken. Es war jenes Gebiet, das sich schon vor der in Apg 13—14 erzählten Reise und durch sie um Antiochia wie um eine Metropolis gelagert hatte[34]. Aus Apg 15, 21 ist nicht ersichtlich, ob Jakobus selbst an eine derartige Beschränkung gedacht hat; man wird eher geneigt sein, das Gegenteil anzunehmen. Dann wird aber deutlich, daß er nicht „alle Fäden fest in der Hand gehalten" hat, wie Stauffer behauptet.

Dazu kam dann eine formelle Desavouierung der Unruhestifter (v. 24) und eine warme Empfehlung des Barnabas und Paulus (v. 26), worüber in der Jakobusrede nichts verlautet. Jedoch kann Jakobus diese beiden Punkte nicht mißbilligt haben; von den erstern hatte er sich dadurch distanziert, daß er sich in der Beschneidungsfrage entschieden auf die Seite des Petrus stellte, und seine Einstellung zu Barnabas und Paulus läßt sich daraus ablesen, daß er diese seine Stellungnahme unmittelbar nach ihrem Bericht kundgab. Damit stellte er sich nicht nur auf die Seite der Freiheit der Heiden vom Gesetz, sondern speziell auf die Seite der beiden Heidenapostel, deren Anliegen diese Freiheit ja war. — Letztlich trennte man, entgegen dem Vorschlag, die *πορνεία* von den *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* und gab so einen Gedanken preis, den der Vorschlag durch die Verbindung *τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας* ausdrückte: daß die *πορνεία* ebenso verunreinigend sei wie Götzendienst; statt *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* verwendete man für das Dekret das eindeutige *εἰδωλόθυτα*.

[34] Vgl. mein „Jerusalem und Antiochia" S. 37—39.

Nach all dem wird man urteilen dürfen, daß zwischen dem vo Jakobus eingebrachten Vorschlag und der Formulierung de Dekrets die ins Einzelne gehende Besprechung der Versammlun trat, welche mit souveräner Vollmacht änderte, was ihr wenig entsprechend schien. Cullmann urteilt zu entschieden: „Jakobu ist es, der offenbar doch die ganze Versammlung präsidiert, dem er zieht aus dem Gehörten die Schlußfolgerung und formulier auch das Dekret"[35]. Der Konzilsbericht, wie er uns vorliegt, weis eher in eine andere Richtung. Er schreibt dem Jakobus nichts zu was im Munde irgend eines andern Sitzungsteilnehmers befremde würde. Und was schwerer wiegt: Jakobus kann nicht schlechthin als der eine Urheber des Dekretes betrachtet werden, sondern nur als dessen Proponent; über seinen Vorschlag entschied erst noch im Ganzen und im Einzelnen die Versammlung. Von der Rolle eines Vorsitzenden und Leiters bleibt da nicht mehr viel übrig.

Stauffer[36] greift etwas weiter aus um darzutun, daß Jakobus zur Zeit de Konzils Leiter der ganzen Christenheit gewesen sei: Antiochia kam „ganz selbstverständlich" nach Jerusalem, und es war „undenkbar", daß Jakobus etwa zum Zweck von Verhandlungen nach Antiochia gereist wäre. St. übersieht, daß andere Gründe maßgebend gewesen sein können und gewesen sein dürften, Jerusalem zum Verhandlungsort zu machen, als das Residieren des Jakobus in dieser Stadt. Nirgends liest man im NT, Antiochia habe sich im Hinblick auf Jakobus nach Jerusalem gewandt, oder gar an ihn selbst. Wäre Jakobus oberster Leiter der Christenheit gewesen, so ist sehr die Frage, ob er sich nicht auch außerhalb Palästinas begeben hätte, um zum Rechten zu sehen; das hätte seiner jüdischen Frömmigkeit nicht notwendig Eintrag getan. — Auch fällt in die Waagschale, daß die Störung des Friedens von einem einflußreichen Kreis in Jerusalem ihren Ausgang genommen hatte, vor allem aber, daß Kephas wieder dorthin zurückgekehrt war. Damit lebte das allgemeine Ansehen Jerusalems in den Augen der Christenheit spontan wieder auf. Dazu kommt wohl auch noch der Umstand, daß Jerusalem damals immer noch irgendwie als das geographische Zentrum der Außengemeinden, auch der Ferngemeinden war, was sich besonders dann auswirkte, wenn zum Konzil auswärtige Gemeindevorsteher eingeladen waren. Die Urheber des Dekretes bezeichnen sich nicht als „die Apostel und die Presbyter von Jerusalem", sondern vermeiden diese topographische Beschränkung, weshalb dieser Gedanke nicht so fern liegt.

Haben wir bisher die Stellung des Jakobus auf dem Konzil vom Standpunkt des Konzilsberichts der Apg aus betrachtet, so bleibt noch die Aufgabe, sie im Lichte von Gal 2, 1ff zu untersuchen.

Wie bereits erwähnt, ist von Paulus kein historisch orientierter Bericht über das Konzil zu erwarten. Seinem Naturell entsprechend stellt er seine eigene Person in den Mittelpunkt, da er ja stark angegriffen worden war; was darüber hinausging, wird höchstens gelegentlich gestreift. Ausdrücklich erwähnt er eine gesonderte Zusammenkunft mit den Autoritäten (v. 2), auf die er dann (v. 6) wieder zurückgreift. In v. 3—5 spricht er aber von Kämpfen mit andern Leuten und bemerkt, daß Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen. Das deutet wohl auf den Hauptgegenstand der Diskussionen auf dem Konzil hin, das logische Subjekt von ἠναγκάσθη sind nicht die gleichen, denen er die Tendenz zuschreibt, „unsere Freiheit in Frage zu stellen" und „uns unter das Gesetz zu knechten" (Menge); wir dürfen hier an die Versammlung Apg 15, 6 denken. Weshalb Titus mit ihm nach Jerusalem gegangen ist, erwähnt er nicht.

[35] Petrus S. 49. — Vorsichtiger drückt sich Bauernfeind (z. St. S. 191) aus: „Jakobus, der Leiter der Muttergemeinde, ist vielleicht, trotz der Anwesenheit des Petrus, als Leiter der Versammlung gedacht".

[36] Stauffer, Zum Kalifat S. 202f.

[37] Vgl. Flavius Josephus, B. j. VII 3, 3.

Hat Titus keine prinzipielle Rolle gespielt, so begreift man, daß in Apg 15 seiner nicht Erwähnung geschieht. Mit v. 6 geht Paulus auf ein persönliches Anliegen über, welches von der Beschneidungsfrage nicht unmittelbar berührt wurde, fällt aber nochmals in den vorausgehenden Gedankengang zurück. Darauf deutet die Parenthese *ὁποῖοι-λαμβάνει* (v. 6) hin, sowie das befremdlich vorangestellte und damit stark betonte *ἐμοί*. Der hier zutage tretende Gegensatz läßt sich einerseits aus der geographischen Beschränkung des Aposteldekretes, andrerseits aus Gal 2, 9 und dem nachfolgenden Wirken des Paulus ermitteln: Die Klauseln waren nur für die Vorsteher in der Kirchenprovinz Antiochia — um es kurz auszudrücken — aufgestellt, wo wegen der Nähe des Judenlandes jüdische Gemeinden zahlreicher als anderswo gewesen sein werden[37] und wo bisher die Judaisierer ihr Unwesen getrieben hatten; darüber hinaus verpflichteten die Klauseln nicht. Paulus aber hatte, wie die Begleitung des Titus nahelegt, schon bei seiner Abreise aus Antiochia nach Jerusalem an Missionsgebiete gedacht, welche jenseits der Gemarkung der von Antiochia abhängigen Gebiete lagen. Daher fühlte er sich von diesen Klauseln nicht betroffen — „mir" haben sie nichts auferlegt. Umso mehr gereichte es ihm dann zur Ehre, daß er sie innerhalb jenes Gebietes loyal verkündet und zur Beobachtung empfohlen hat (Apg 16, 4).

Sein persönliches Anliegen galt dem weiteren Missionsgebiet: Das Konzil hatte ihm durch die Entscheidung im Sinne der Freiheit des Evangeliums die Wege geebnet, jetzt galt es, für die Arbeit in ferner liegenden Ländern die Genehmigung zu erhalten und zwar von den obersten Stellen der Kirche, so daß er von Antiochia unabhängig wurde[38]. Diesem Zweck diente es wohl schon, wenn er diesen Autoritäten sein „Evangelium" unterbreitete (v. 2) und seine Erfolge unter den Heiden zur Kenntnis brachte (Gal 2, 7; Apg 15, 12). Als Ergebnis nahmen sie ihn und Barnabas „durch Handschlag zur Gemeinschaft (in der Missionsarbeit) auf" (v. 9) in dem Sinn, in welchem er darum ersucht hatte. Paulus und Barnabas waren hierbei die Empfangenden, nicht zugleich die Gebenden, die Autoritäten von Jerusalem waren es, die sie in ihre *κοινωνία*, hier: Arbeitsgemeinschaft, zuließen, wofür sie sich durch ihre bisherigen erfolgreichen Arbeiten qualifiziert hatten, nicht aber umgekehrt: nicht Paulus und Barnabas nahmen die drei in ihre Arbeitsgemeinschaft auf. Sie standen also nicht auf einem Niveau mit den Säulenmännern[39]. Zugleich mit diesem Hauptpunkt wurde dann eine Vereinbarung getroffen, welche ein gegenseitiges Übereinkommen bildete, die Trennung der Arbeitsgebiete.

Nach seiner Darstellung erhielt Paulus die gewünschte Billigung und Vollmacht von „Jakobus, Kepha und Johannes", die er unterschiedslos als die „anerkannten[40] Säulen" bezeichnet. Das uns hier betreffende Problem liegt in der Anordnung der Namen.

[37] Vgl. „Jerusalem und Antiochia" S. 33f.

[38] Das Gesagte ist von Barnabas selbstverständlich, muß dann aber gleicherweise auch von Paulus gelten, weil er in dieser Angelegenheit auf der nämlichen Linie stand wie Barnabas. Die Aufnahme in die *κοινωνία* hing von den großen Drei ab, womit nicht geleugnet wird, daß sie ihrem Wesen nach ein wechselseitiges Verhältnis darstellte. Das Wort bedeutet hier nicht eine mystische Gnadenverbindung, sondern Arbeitsgemeinschaft im Missionswerk, denn von diesem ist unmittelbar vorher und nachher die Rede.

[40] Zu *οἱ δοκοῦντες* in dieser Bedeutung vgl. Flavius Josephus, Ant. XX 9, 1; B. j. I 5, 3; I 33, 2; II 8, 14; III 7, 3; IV 3, 4. 12; Vitâ 38; weitere Belege aus der griech. Literatur bei Lietzmann zu Gal 2, 2, und bei Kittel, Theol. Wörterbuch II S. 236.

Protestantischerseits[41] leitet man daraus ab, daß Jakobus zu dieser Zeit die Oberleitung über die Gesamtkirche innegehabt habe, daß er auch über Petrus stand. Allein die Verwandten Jesu als solche hatten vor (Apg 1, 14) wie nach dem Konzil (1 Kor 9, 5) in der allgemeinen, auch von Paulus geteilten Wertschätzung ihren Platz hinter den Zwölf, vor allem auch hinter Petrus. Auch als Leiter der Kirche von Jerusalem konnte Jakobus mit Petrus nicht konkurrieren, sofern dieser der Kepha war. Und gerade als solchen nennt ihn Paulus an unserer Stelle (v. 9), nachdem er ihn unmittelbar zuvor noch als „Petrus" angeführt hatte (v. 7. 8). Wie hätte er fortfahren können, ihn auch weiterhin Kepha zu heißen[42], wenn ihm Jakobus als der oberste Kirchenleiter gegolten hätte? Als einem Aramäer mußte ihm die Appellativbedeutung von Kepha immer vor Augen schweben. Dazu kommt, daß er — von Gal 2, 9 abgesehen — bei Aufzählungen dem Kepha überall die Ehrenstelle anweist[43], in 1 Kor 1, 12 zunächst nach Christus. Da ihm Paulus auch nach Gal 2, 9 stets diesen inhaltschweren und exklusiven Titel zu geben pflegte, ist es in höchstem Maße unwahrscheinlich, daß er jemals den Jakobus statt des Petrus als den obersten Leiter der Kirche angesehen hat.

Wäre Petrus um die Mitte des ersten Jahrhunderts nicht mehr der oberste Sachwalter Christi in seiner Kirche gewesen, so hätte Tradierung und Niederschrift von Jo 21, 15—17 wenig Sinn mehr gehabt, jedenfalls eine andere Form angenommen. Denn die dort enthaltene Aufeinanderfolge: Übertragung des obersten Hirtenamtes an Petrus und Vorhersage seines Martertodes, insinuierte unter anderem, daß Petrus eben bis zu seinem Zeugentod jenes Amtes walten werde. Wie konnte man solches tradieren, wenn Petrus schon in seinen besten Jahren dieses Amt aufgegeben oder verloren hatte?

Man wird somit Gal 2, 9 anders deuten müssen. Paulus wird auch in 2, 9 den Jakobus aus dem nämlichen Grund vorangestellt haben, aus welchem er ihn in 1, 19 überhaupt erwähnte. Es war in erster Linie nicht die offizielle Stellung, welche Jakobus einnahm, etwa als Vorsteher der Jerusalemer Kirche, denn darum handelte es sich in 2, 9 nicht; es handelte sich auch nicht um den tatsächlichen Einfluß, den er ausübte, bzw. um seine Persönlichkeit, sondern um die Bedeutung, welche ihm zu Recht oder zu Unrecht jene Kreise zuerkannten, die letztlich den Anstoß zum Galaterbrief gegeben hatten. Das waren jene judaisierenden Quertreiber, deren Stimme erstmals in Apg 11, 2f hörbar wird, die dann in Antiochia (Apg 15, 1—2) und Jerusalem für die Allherrschaft der Torah eintraten (Apg 15, 5; Gal 2, 4f) und nachher die Entscheidung des Konzils mißachtend die galatischen Gemeinden aufwühlten (Gal 1, 6—8; 2, 12 usw.). Diese Leute beriefen sich auf Jakobus, so daß es für Paulus nahe lag, gerade diesen Jakobus an erster Stelle zu nennen,

[41] So Lietzmann z. St.; Cullmann, Petrus S. 41f; Stauffer, Zum Kalifat S. 203f.

[42] Gal 2, 11. 14; fünfmal in 1 Kor; von Gal 2, 7. 8 abgesehen nennt ihn Paulus stets Kepha.

[43] 1 Kor 1, 12; 3, 22; 9, 5 (*ἀπόστολοι* = Leute wie Paulus und Barnabas, die Herrenbrüder, Kephas — auf die Zwölf als solche wird nicht Bezug genommen). In 1 Kor 15, 5 hängt die Anordnung der Namen nicht von Paulus ab.

wo es galt, diesen Unruhestiftern zu zeigen, wie die obersten Stellen der Christenheit, vorab der von ihnen hochgeschätzte Jakobus dachten. In Gal 2, 9 nun handelte es sich um die persönliche Stellung des Paulus, um sein Apostolat unter den Heiden, welches ihm seine Gegner streitig gemacht hatten. Da war es begründet, gerade hier den Jakobus an erster Stelle zu nennen; die Empfänger des Gal werden sofort gewußt haben, daß Jakobus aus diesem und keinem andern Grunde vor dem Kepha und Johannes genannt wurde. Wollte man einwenden, Paulus habe die Benennung Kepha lediglich beibehalten in Erinnerung an die Stellung, die Petrus früher eine Zeit lang eingenommen hatte, so müßten für diese Unwahrscheinlichkeit positive Belege beigebracht werden.

Lohse argumentiert zugunsten des Primates des Jakobus aus der Titulatur „die Apostel und Presbyter"[44] für die damals leitende Behörde in Jerusalem. „Der Zwölferkreis hat also bereits seine Vorrangstellung verloren, Jakobus ist an die Stelle des Petrus getreten".[45] Zunächst — welche Apostel sind gemeint?

Die Verse in Apg 15, welche diese Titulatur enthalten, stammen ohne Zweifel aus ein und derselben Quelle, die ihre Entstehung nicht dem Kreis um Paulus verdankte und die Lukas auch nicht in paulinischem Sinn umgemodelt hat. Daher wird man οἱ ἀπόστολοι nicht in jener weiteren Bedeutung zu fassen haben, in der Paulus das Wort zu verwenden pflegt, sondern wie es in Apg 1—12 gebraucht wird. Im ersten Teil der Apg aber bezeichnet es regelmäßig die Zwölf, entweder als Gruppe[46], oder die Einzelnen dieser Gruppe[47]. Gelegentlich steht es, wo tatsächlich nur einer in Frage kommt. So werden nur von Petrus Wundertaten berichtet[48], trotzdem heißt es, durch „die Apostel" seien Wunder geschehen[49]. Ferner legte man die Almosen zu Füßen „der Apostel" nieder[50], aber es genügt ohne Zweifel, dabei an einen einzelnen Apostel zu denken. Schließlich war nach dem Zeugnis des Paulus bei seinem ersten Besuch in Jerusalem nur Petrus zur Stelle, keiner sonst von den Zwölfen und den übrigen, welche Paulus „Apostel" zu nennen pflegt (Gal 1, 18f). Das war die gleiche Gelegenheit, bei welcher Barnabas den Paulus „zu den Aposteln" führte (Apg 9, 27).

Man pflegt einen derartigen Gebrauch des Plurals den Pluralis categoriae zu nennen. Ihm liegt die Idee zu Grunde, daß das Individuum die Klasse oder Gruppe repräsentiert, zu welcher es gehört, eine Anschauung, die wir mit wohl allen Völkern teilen. Darum repräsentierte das einzelne Mitglied der Zwölfmännergruppe stets die Gruppe als solche, wenn auch nicht notwendig im vollen juri-

[44] Apg 15, 2. 6. 22. 23; 16, 4.
[45] „Ursprung und Prägung" S. 265, Anm. 25. — Mit dem Schwinden der Zwölf als Gruppe wäre die Primatstellung des Petrus nur dann dahingefallen, wenn sich seine ihm von Jesus übertragenen Aufgaben entweder nur auf diese Gruppe oder nur auf die Zeit erstreckt hätten, während welcher sie existierte. Beides widerspricht den beiden vor Zeugen vorgenommenen, also öffentlich-rechtlichen, Akten, von denen Mt 16, 18f und Jo 21, 15—17 berichten. Vgl. P. Gaechter, Petrus und seine Nachfolge: ZkTh 75 (1953) 331—337.
[46] Apg 1, 2; 2, 42. (43); (4, 33. 35); 4, 36. (37); 5, (2. 12). 18. 40; 6, 6; 8, 1. 14. (18); (9, 27); 11, 1.
[47] 1, 26; 2, 37; 5, 29; 8, 18. — Apg 14, 2. 14 werden Barnabas und Paulus mit οἱ ἀπόστολοι als Gesandte der Kirche von Antiochia bezeichnet.
[48] Apg 3, 6; 5, 15f; 9, 32—43; vgl. 5, 1—11.
[49] Apg 2, 43; 4, 33; 5, 12.
[50] Apg 4, 35. 37; 5, 2.

dischen Sinn, sondern in einem weiteren, moralischen. In diesem weiteren Sinn kam dem einzelnen Apostel die Repräsentanz der Gruppe auch noch zu zu einer Zeit, wo diese als Ganzes nicht mehr existierte, wie nach dem Tod des Zebedäiden Jakobus. Nachdem beim Konzil neben dem in Apg 15 mit Namen genannten Petrus auch noch Johannes (Gal 2, 9) anwesend war, bot sich die Wendung „die Apostel (und die Presbyter)" als eine natürliche, allen verständliche dar, umso mehr, als die Presbyter nie die Stellung der Zwölf, auch nicht der einzelnen aus ihnen, teilten, wie bald zu zeigen ist.

Zunächst seien kurz die Etappen beleuchtet, in welchen sich der Übergang der Zwölfer-Epoche in die Nach-Zwölfer-Epoche vollzog. Es wäre irrig, ihn erst im Tod des Zebedäiden sehen zu wollen. Die Wandlung wurde angebahnt, als die Zwölf, durch die Umstände gezwungen, sich die hellenistischen Sieben beigesellten. Das geschah zuerst so, daß sie unter den Zwölf standen, indem sich diese die Handauflegung reserviert zu haben scheinen (Apg 6, 1—6; 8, 14—18)[51]. Diese Restriktion wird aber bald nach der Zerstreuung der Sieben zurückgenommen worden sein, als sie Vorsteher der von ihnen gegründeten Ferngemeinden wurden, wohin die Zwölf nicht gelangen konnten, wo aber die Handauflegung nichtsdestoweniger vollzogen werden mußte. Dadurch wurden die Sieben im eigentlichen und vollen Sinn zu ἀδελφοί = Amtsbrüdern der Zwölf[52], soweit dies überhaupt möglich war. Zwar hatten sie nicht persönlich das Charisma des unfehlbaren Lehramtes wie die einzelnen aus den Zwölf — davon wird gleich die Rede sein — aber in andern Funktionen traten sie ganz an ihre Seite: in der Leitung der einzelnen Ferngemeinden, in der weiteren Ausbreitung der Kirche Jesu, und vor allem deutlich in der Handauflegung in ihrer mannigfachen Abzielung. Diese Entwicklung wird die Zwölf zur Erkenntnis gebracht haben, daß nunmehr ihre Funktion als geschlossenes Zwölferkollegium nicht mehr in gleichem Maße vonnöten war wie in der vorausgehenden Epoche, umso weniger, als die begonnene Entwicklung geographisch ins Unendliche strebte.

Wohl ziemlich bald nach der Zerstreuung der Sieben dürften die meisten der Zwölf ihrerseits zum auswärtigen Missionswerk übergegangen sein; denn die unerwartete Wendung der Dinge ließ sie erkennen, daß die Heidenvölker nicht nach Jerusalem kamen, um das Licht des Evangeliums zu erhalten, sondern daß ihnen dieses Licht gebracht werden müsse. Daraus ergab sich ein neues Verständnis mancher Worte Jesu und damit der persönlichen Pflicht. Das war ein weiterer Schritt, und zwar der entscheidende, welcher der Funktion der Zwölf als geschlossener Gruppe ein Ende setzte. Die vorausgehende Ausweitung um die Sieben verhinderte, daß diese neueste Etappe einen Bruch bedeutete. Jetzt erst erfolgte der Martertod des Zebedäiden, durch welchen die

[51] Vgl. P. Gaechter, Die Sieben: ZkTh 74 (1952) 145f 152—154.
[52] Ebd. S. 156f.

bisher erreichte Entwicklung besiegelt wurde. Die Zwölf als Zwölf existierten nicht mehr.

Die moralische Repräsentierung der Gesamtgruppe der Zwölf durch die einzelnen Apostel, auch nach dem Tod des Jakobus, des Sohnes des Zebedäus, war indes nicht alles, was von der früheren Epoche übrig blieb. Denn Jesus hatte nicht nur den Zwölf als Gesamtgruppe eine Funktion zuerkannt, sondern auch die Einzelnen mit einer besondern Funktion betraut, welche unverlierbar war. Sie, und nur sie, waren auch einzeln genommen die bestellten Zeugen seines Lebens, seiner Lehre und seiner Auferstehung. Wie tief diese Erkenntnis in den Gläubigen war, erkennen wir an den Bestrebungen des Papias, von denen er in seinem Proömium spricht. Dazu kam die Funktion der Oberleitung, die natürlich nicht in Erscheinung treten konnte, solang die Zwölf zusammen als geschlossene Gruppe in Jerusalem wirkten. Erst ihre Vereinzelung in den späteren Jahren brachte diese Vollmacht ans Licht. Sie zeigt sich in der Stellung, welche Johannes, einer aus den Zwölf, später in Kleinasien bekleidet hat. Diese Funktionen waren den Einzelnen aus den Zwölf eigen und konnten nicht auf andere übertragen werden. Von hier aus wird noch deutlicher als aus der moralischen Repräsentanz, weshalb Petrus und Johannes als „die Apostel" auf dem Konzil eine Kategorie für sich bildeten.

Auch der zweite Teil der Bezeichnung der Urheber des Konzilsdekretes „die Apostel und die Presbyter, ihre Amtsbrüder" läßt sich nun näher bestimmen. Diese Presbyter werden durch den Beisatz *ἀδελφοί* — sinngemäß „ihre" d. h. der Apostel „Amtsbrüder" — als Männer bezeichnet, welchen die Zwölf den gleichen Anteil an ihrer Machtfülle gegeben hatten wie zuvor den Sieben. Zu diesen Presbytern zählte auch Jakobus, der Leiter der Gemeinde von Jerusalem. Wahrscheinlich war schon sehr bald, nachdem die hellenistischen Sieben aufgestellt worden waren, eine Siebenergruppe für die Aramäer gewählt und installiert worden, und Jakobus war einer aus diesen[53]. Nach kurzer Zeit wird ihn Petrus über Vorschlag der Gemeinde zum Leiter der Jerusalemer Ortsgemeinde eingesetzt haben, während die übrigen von den aramäischen Sieben als seine Presbyter ihm zur Seite standen. So verstehen wir jedenfalls die Situation des Fluchtjahres des Petrus (43 n. Chr.) ohne Schwierigkeit. Trotz dieser Vorzugsstellung gehörte auch er, verglichen mit den Zwölfaposteln, zur Klasse der Presbyter.

Er muß schon anwesend gewesen sein, als Barnabas und Saulus die Liebesgaben von Antiochia *πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους* (Apg 11, 30) brachten, war also unter den *πρεσβύτεροι* miteinbegriffen. Wenn er ferner in seinem Briefe schreibt, wer krank sei, solle „die Presbyter" holen lassen zu sakramentalem Gebet und Ritus (Jak 5, 14), so hat er sich selbst sicher davon nicht ausgeschlossen. Im engeren Sinn waren dann die übrigen Presbyter von Jerusalem seine Presbyter, sein Presbyterium, die Gehilfen des monarchischen Leiters[54].

[53] Ebd. S. 150—52. Vgl. oben Anm. 25.

[54] Analog bezeichnet *οἱ ἀπόστολοι* in Apg 1—11 die Apostel, den Petrus miteinbegriffen: in 5, 29 dagegen erscheinen sie in *Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι* als seine nächste Umgebung.

Diese Entwicklung und Einsichten vorausgesetzt, begreift man weshalb nach dem Tod des Zebedäiden niemand mehr an eine Ersatzwahl dachte. Das Zwölferkolleg hatte sich bereits durch die Amtsbrüder erweitert, und der damit begonnene Prozeß würde sich endlos weiter fortpflanzen. Die Zwölf als solche waren nicht mehr vonnöten.

b. Die Kollekte

Obschon die Kollekte (Gal 2, 10) mit der Reise des Paulus zum Konzil zusammenhängt, wird sich eine gesonderte Behandlung empfehlen. Man legt großes Gewicht auf sie: aus ihr erhelle „am klarsten die Stellung, die die jerusalemische Gemeinde sich selbst im Verhältnis zu den Missionsgebieten zuschrieb"[55]. Es sei keine andere als die Stellung der Zentralgemeinde, welcher alle später gegründeten rechtlich untergeordnet waren. Und weil Jakobus Leiter und Exponent der Zentralgemeinde war, soll ihn die Kollekte als Haupt der gesamten Christenheit ausweisen.

Paulus berührt die Kollekte mit den Worten *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.* Denkt er dabei an eine rechtlich bindende, im strengen Sinn verpflichtende Auflage, die ihm auferlegt wurde, oder nur an ein Ersuchen, dessen Erfüllung von seiner Geneigtheit abhing?

Holl[56] denkt im Sinn der Tübinger Schule an eine Rechtsforderung der Urgemeinde den Heidenchristen gegenüber; sie ist befugt und verpflichtet, „selbst ein gewisses Besteuerungsrecht über die ganze Kirche auszuüben"[57]. Auch Lietzmann[58] spricht von einer „Pflicht" der Tochtergemeinden gegenüber Jerusalem, deren Entstehung er mit nicht wenig Phantasie ausmalt[59]. Neulich tritt Cullmann[60] für die gleiche Auffassung ein, hauptsächlich aus dem Grunde, weil er in dieser rechtlichen Bindung das Mittel sieht, dessen die Kirche bedurfte, um nicht völlig auseinander zu klaffen; denn schon bestanden nach ihm zwei völlig getrennte Missionsgebiete und Missionsorganisationen, die des Petrus unter den Juden, dem Jakobus unterstellt, und die des Paulus unter den Heiden, die ohne jenes Mittel von der allgemeinen Kirche völlig gelöst worden wäre. Zu verschiedenen Elementen seines Gedankengefüges haben wir bereits Stellung genommen.

Hier sei ergänzend hinzugefügt, daß Cullmann Paulus nach Paulus gezeichnet und darum verzeichnet hat. Daß Paulus der Leiter der Heidenmission gewesen sei, ist nur mit wesentlichen Einschränkungen richtig. Ich möchte hier auf zwei Gesichtspunkte hinweisen. Es ist gar nicht so, daß Paulus kraft der in Gal 2, 9—10 erwähnten Übereinkunft Leiter der Heidenmission schlechthin geworden wäre. Wir haben schon davon gesprochen, daß er nur als einer der Heiden-

[55] Holl, Aufsätze II S. 58.
[56] A. a. O., S. 58—62.
[57] A. a. O., S. 62.
[58] Geschichte der Alten Kirche I² (1937) S. 106.
[59] A. a. O., S. 60.
[60] Petrus S. 42f. Ebenso Stauffer, Zum Kalifat S. 204: „Kirchenrechtlich fast noch bedeutsamer (als die Jakobusklauseln) ist jedoch die generelle Anerkennung der Zentralkollekte, die aus aller Welt nach Jerusalem abgeführt werden soll".

apostel anerkannt wurde. Er selbst erwähnt ja, daß dem Barnabas das gleiche Recht zuerkannt, aber auch die gleiche „Auflage" auferlegt worden ist. Barnabas aber stand nicht unter der Leitung des Paulus; bisher war es eher umgekehrt gewesen, und Barnabas blieb auch fernerhin von Paulus völlig unabhängig (vgl. Apg 15, 36—40). Paulus hatte kein Missionsmonopol unter den Heiden. Man sollte, wenn man von seiner Stellung spricht, den Barnabas nicht einfach in der Versenkung verschwinden lassen.

Daß Paulus sehr einseitig berichtet, wo er selbst in Frage steht, und an eigentlicher Darstellung der Geschichte völlig uninteressiert ist, müßte eigentlich bekannt sein und ständig in der Bewertung der verschiedenen Quellen eine entscheidende Rolle spielen. Daß er des fernern des Barnabas nicht mehr gedenkt, ist nicht der einzige Mangel seiner Darstellung. Wir wissen aus Flavius Josephus, daß man in Jerusalem zu allen Zeiten, auch im ersten christlichen Jahrhundert, rege Beziehungen zu den Ostvölkern, nach Nord und Süd unterhielt. Diesem Interesse hat sich die Urkirche durchaus nicht entzogen. Zeugnis dafür legt der Völkerkatalog des Pfingstberichtes ab und das Interesse, welches zur Überlieferung und Aufzeichnung der Taufe des Kämmerers der Kandake führte. So hat es Lukas in seinen Quellen gefunden. Sein persönliches Interesse jedoch wies nach dem Westen, in die griechisch-römische Oikumene, wie seine Reisen zeigen. Und darin traf er sich mit Paulus. In grandioser Einseitigkeit sieht sich Paulus als „der" Heidenapostel; nicht nur Männer, die vor ihm unter den Heiden gearbeitet hatten wie Barnabas, entschwinden seinem geistigen Blick, auch drei Viertel der Welt spielen für ihn keine Rolle. Das müßte man doch wohl vor Augen haben, wenn man von seinem Missionsgebiet und seiner Stellung im Ganzen des Missionswerkes spricht. Jerusalem aber dachte nicht ebenso. Wie weit erstreckte sich nun die „Auflage"?

Um die Galaterstelle im Sinne Holls und Cullmanns deuten zu können, muß man sich die *ἵνα*-Klausel abhängig denken von einem Verbum, das einen Befehl oder Ähnliches ausdrückt.

Holl läßt *ἵνα* sogar abhängig sein von (*οὐδὲν*) *προσανέθεντο* in v. 6, das sich noch in v. 10 auswirke. Das ist höchst unwahrscheinlich. Entweder betrachtet man die *ἵνα*-Klausel als selbständigen Satz, was eine Schwächung der Finalbedeutung des *ἵνα* bedingt, oder man läßt sie abhängig sein von einem Verbum, das Paulus zwar im Moment gedacht, aber nicht niedergeschrieben hat. Die Klausel steht auch nur scheinbar parallel zum vorausgehenden *ἵνα* (*ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη*); denn es kann nicht von *δεξιὰς ἔδωκαν* abhängen, weil dies ein Ausdruck des Konzedierens ist. Nichts steht im Wege, es abhängig sein zu lassen von einem mitgedachten *ἐρωτᾶν* (vgl. 1 Th 4, 1), *παρακαλεῖν* (1 Th 4, 1; 1 Kor 1, 10; 16, 12; 2 Kor 8, 6; 9, 5; 12, 8) oder *αἰτεῖσθαι* (vgl. Kol 1, 9). Damit wäre die paulinische Redeweise bewahrt, aber nur eine losere, keine rechtliche Bindung ausgedrückt. Das ist eben fraglich. Man wird also weiter ausgreifen müssen, um die an sich mehrdeutige Formulierung richtig zu erfassen.

Nehmen wir einmal an, es habe sich wirklich um eine Auflage im streng rechtlichen Sinn gehandelt, und dies sei die Auffassung nicht nur von Jerusalem, Paulus und Barnabas, sondern von allen christlichen Ortsgemeinden der griechisch-römischen Welt gewesen. Es hätte sich dann, wie das die Vertreter dieser Ansicht behaupten, wirklich um eine Institution gehandelt, die ganz parallel ging zum jährlichen Tempel-Halbscheqel, den die jüdische Welt Kopf für Kopf jährlich nach Jerusalem sandte. Dann soll aber jemand erklären, wieso Rom, das schon gegen die Jahrhundertwende als Zentrum der Kirche und mindestens in zeitlicher Abfolge als Nachfolgerin Jerusalems sichtbar wird, eine ihm so überaus nützliche Institution nicht weitergeführt hat. Weder die römische Kirche des zweiten Jahrhunderts noch sonst eine Lokalkirche kannte eine Abgabe, die von abhängigen Außen-

gemeinden eingezogen worden wäre[61]. Eine derartige Einrichtung konnte doch nicht in Vergessenheit geraten, zumal in Rom, nachdem der Halbscheqel schon im Jahre 70 in Form einer Doppeldrachme an den Jupiter Capitolinus, also ebenfalls nach Rom, umgeleitet worden war und noch für das dritte Jahrhundert bezeugt ist[62]. Man möchte meinen, eine Nachahmung hätte für die römische Kirche geradezu in der Luft gelegen, wenn die Vorbedingung zutraf, daß schon die Gemeinde von Jerusalem eine Kontribution eingehoben hatte.

Wir besitzen in der Agabus-Erzählung (Apg 11, 27—30) einen Bericht, den Holl[63] als Analogiefall zu Gal 2, 10 herangezogen hat. Er wird recht haben, wenn er annimmt, Agabus sei nicht ohne Auftrag von Jerusalem nach Antiochia gekommen. Aber welcher Art ist dieser Auftrag gewesen? Es genügt vollständig, wenn man annimmt, Agabus sei geschickt worden, um Unterstützung zu erflehen. Von einer Rechtsforderung, wie Holl sie voraussetzt, kann man doch nicht gut sprechen, wenn man sich als Träger des Auftrags einen Propheten ausgesucht hat. Eine rechtliche Forderung hätte man durch ein von zwei Boten zu beglaubigendes Schreiben übermittelt. Agabus aber wirkte durch den Hl. Geist und die von diesem gewirkte Weissagung einer drohenden allgemeinen Hungersnot. Damit wurde die Angelegenheit in die pneumatische Sphäre verlegt; wie der Geist aus Agabus sprach, so sollte er auch durch die Herzen der Antiochener wirken. Das ist eine ganz andere Welt als die Welt der Rechtsforderungen[64]. Leider ist der Bericht sehr kurz gehalten. Nur der Umstand, daß Agabus von Jerusalem her kam, kann dem Leser irgendwie als Antwort auf die Frage dienen, weshalb die Antiochener Gemeinde darauf verfiel, nun gerade Jerusalem zu helfen, statt an sich selbst oder an näher liegende Gemeinden zu denken. Daß dies nicht zutraf, soll der Leser offensichtlich als Frucht des Geisteswirkens auffassen, womit aber eine Rechtsforderung und rechtliche Pflichterfüllung vollends ausgeschaltet werden[65]. Ist Apg 11, 27—30 ein Analogiefall zu Gal 2, 10, so ist letzteres als ein Nahe-

[61] Tertullian, Apol. 39, 5 (Hoppe, CSEL 69, S. 92) schreibt von der Geldsammlung innerhalb einer (= jedweder) Gemeinde: *Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo velit et si modo possit, apponit. Non nemo compellitur, sed sponte confert.* Ein solcher Geist ist mit allgemeinen Auflagen schwer zu vereinen. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴ (1924) S. 200—220, schildert die gegenseitige Unterstützung der christlichen Gemeinden, worin sich namentlich Rom hervortat, und fügt (S. 212 Anm 1) hinzu: „Erwähnt mag hier sein, daß es eine allgemeine Kollekte in der ältesten Kirche, wie die Juden in der Kaiserzeit eine solche hatten, nicht gegeben hat".

[62] Vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ S. 315.

[63] Aufsätze II S. 61.

[64] Hätte das christliche Altertum in der Botschaft des Agabus eine Rechtsforderung erblickt, so wäre es schwerlich zur Textform des Cod D gekommen: *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις*, nämlich bei seiner Ankunft. Das weniger angenehme Ende hätte die Anfangsfreude vergessen lassen.

[65] Nach Holl (a. a. O.) hätte der Standpunkt gegolten, „daß die Muttergemeinde unter allen Umständen erhalten bleiben mußte"; das ist völlig aus der Luft gegriffen.

legen, eine Bitte, nicht als eine Forderung und Verpflichtung zu betrachten.

Zum Glück spricht Paulus an mehreren Stellen seiner Briefe von der Kollekte. Da er sie den Gläubigen der Ferngemeinden gegenüber natürlich zu begründen hatte, läßt sich mit Recht erwarten, daß er ihre innerste Natur enthüllen werde.

Holl tut sich schon etwas schwer mit den Ausdrücken, die Paulus zur Bezeichnung der Kollekte verwendet. Mehrere davon sind, wie Holl sich ausdrückt, „erbaulich": *κοινωνία* und *διακονία*[66], *χάρις*[67] und *εὐλογία*[68], während andere „mehr rechtlich" klingen: *ἁδρότης*[69] und *λειτουργία*[70], das jedoch auch eine Dienstleistung bezeichnen kann, in welcher eine „Betätigung christlicher Gesinnung" liegt[71], schließlich *λογεία*, von Holl zu Unrecht als „Veranlagung, Schätzung" verstanden[72]. Schon die Überzahl der „erbaulichen" Ausdrücke ist für Holls These mißlich, noch mehr aber, daß *ἁδρότης* und *λογεία* nicht ausdrücken, was er möchte, indes *λειτουργία* an sich verschiedene Deutungen zuläßt. Schon von diesen Ausdrücken aus gesehen ist somit der Rechtscharakter der Kollekte sehr fraglich.

Die Möglichkeit, an eine Auflage zu denken, schwindet aber vollends, wenn Paulus durchweg die Freiwilligkeit der Beisteuer betont[73], wenn die makedonischen Christen ihn um die Vergünstigung (*χάρις*) bitten, an der Spende teilnehmen zu dürfen[74], wenn er die Kollekte als eine Gelegenheit bezeichnet, die Echtheit der Liebe seiner Korinther zu prüfen[75]. Ausdrücklich bemerkt er, er gebe keinen Befehl (beizusteuern)[76], und: Jeder soll geben, wie sein Herz ihn treibe, nicht mit saurer Miene „oder aus Zwang"[77]. Eindrucksvoller kann man schwerlich den reinen Liebescharakter der Angelegenheit hervorkehren und sie aus dem Bereich des Rechts und der Rechtspflicht herausheben. Diese Ausdrücke und Wendungen sind so zahlreich und mannigfaltig, dabei alle im Grunde gleichsinnig[78], daß über die Auffassung des Paulus kein Zweifel bestehen kann. Er sieht in der Kollekte keine Auflage, die seine Christen rechtlich bände. Daher kann er für sie als Motiv das Beispiel Christi anführen (2 Kor 8, 9) und darauf hinweisen, sie sei eine Konsequenz aus dem Bekenntnis zur Heilsbotschaft Christi

[66] Röm 15, 25f. 31; 2 Kor 8, 4.
[67] 2 Kor 8, 6. 7. 19; — 8, 4; — dazu auch 1 Kor 16, 3.
[68] 2 Kor 9, 5.
[69] 2 Kor 8, 20; das Wort bedeutet aber „Fülle, reicher Ertrag" (Bauer, Wörterb.).
[70] 2 Kor 9, 12. Vgl. Röm 15, 27.
[71] Bauer, Wörterb. Damit entspricht *λειτουργία* in seinem übertragenen Sinn der Verwendung, die es in Phil 2, 17. 30 bekommt; vgl. *λειτουργός* Phil 2, 25.
[72] 1 Kor 16, 1. Das Wort, in v. 2 im Plural, bedeutet „Sammlung" (A. Deißmann, Licht vom Osten S. 72f; Bauer, Wörterb., Lietzmann z. St.). Statt dessen möchte Holl gerade aus 1 Kor 16, 1 die Bedeutung „Veranlagung, Schätzung" gewinnen, die *λογεία* sonst nirgends hat.
[73] *ἠδόκησαν* Röm 15, 26, 27; *ἕκαστος παρ' ἑαυτῷ τιθέτω θησαυρίζων ὅ τι ἂν εὐοδῶται* 1 Kor 16, 2; *αὐθαίρετοι* 2 Kor 8, 3; *ἡ προθυμία* 2 Kor 8, 11; 9, 1; *ἕκαστος καθὼς προήρηται* 9, 7.
[74] 2 Kor 8, 4. — Diese Bitte ist mit ähnlich lautenden in totalitären Staaten nicht zu verwechseln.
[75] *τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνησίον δοκιμάζων* 2 Kor, 8, 8.
[76] *οὐ κατ' ἐπιταγήν λέγω* 2 Kor 8, 8.
[77] *ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ, μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης* 2 Kor 9, 7.
[78] Aus der Bedeutung der vielen andern Ausdrücke ergibt sich auch diejenige von *λειτουργία* eindeutig.

(9, 13). Sie gehört nach ihm also ins Gebiet der religiösen Betätigung, was trefflich zu ihrem Charakter als christlicher Liebesbetätigung paßt[79].

Auch in bezug auf die Empfänger der Unterstützungsgelder ist Holl nicht glücklich. Paulus schreibt an die Römer (15, 26f) über die Christen Makedoniens und Achaias: „(Sie) haben beschlossen, eine Geldsammlung für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem zu veranstalten (27). Ja, sie haben es beschlossen und sind es ihnen auch schuldig; denn wenn die Heiden(christen) Anteil an den geistlichen Gütern jener erhalten haben, so sind sie ihrerseits verpflichtet, ihnen mit ihren irdischen Gütern beizuspringen". Also, meint Holl[80], leite Paulus die Pflicht zur Spende nicht ab von der besonderen Bedürftigkeit der Gemeinde, da ja die geistlichen Güter nicht nur von den Dürftigen in Jerusalem auf die Heidenchristen ausgegangen seien, sondern daraus, daß die Gesamtgemeinde die Quelle dieser Güter gewesen sei; darum setze er οἱ πτωχοί gleich οἱ ἅγιοι. Aber abgesehen davon, daß Holl auf diese Weise sowohl den Jerusalemer Christen wie auch Paulus frischweg simonistischen Geist zuspricht, macht er die Jerusalemer samt und sonders zu Ebjoniten[81]. Er übersieht, daß Paulus doch begründen mußte, weshalb die fernabwohnenden Glaubensbrüder gerade den Armen in Jerusalem zuhilfe kommen sollten. Paulus bedient sich häufiger der Bezeichnung οἱ ἅγιοι[82], drückt aber mit dem konkreteren οἱ πτωχοὶ τῶν ἁγίων aus, wen er damit meint[84]. Es sind Leute, deren materielle ὑστερήματα es zu lindern galt (2 Kor 9, 12).

[79] Die Deutlichkeit, mit der Paulus in dieser Sache redet, andrerseits das absolute Festhalten an der „Auflage" vermochten Holl zur widerspruchsvollen Behauptung: „So sehr P. die Freiwilligkeit der Übernahme betont und so gewiß das Maß des Beitrags jedem einzelnen überlassen war, handelt es sich doch um eine richtige Auflage, die den Heidenchristen von der Muttergemeinde gemacht wird" (a. a. O. 61). Eine Auflage, die ich übernehmen oder nicht übernehmen kann?

Harnack (Mission I, S. 206) glaubt, zwei verschiedene Aspekte feststellen zu können, wodurch die Freiwilligkeit auf der einen und die Rechtsforderung auf der andern Seite zu ihrem Rechte kommt. „Eine Liebespflicht der Gemeinden aus den Heiden sieht der Apostel in dieser Kollekte". Dazu in Anm. 3: „Aber auch nicht mehr. Daß ein gewisser Anspruch der jerusalemischen Gemeinde zugrunde liegt, der aus ihrer Primatstellung sich ergab, geht aus keinem Satze der Ausführungen des Paulus hervor. Er war vertraglich verpflichtet, seine Gemeinden hatten hier keine Nötigung". — Es ist schwer, sich letzteres vorzustellen, wenn die einzelnen Gläubigen nur eine Liebespflicht hatten. Was hatte eine Rechtsforderung der Urgemeinde gegenüber dem Apostel für einen Sinn, wenn die Erfüllung ihres Zweckes nicht von Paulus, sondern vom freien Ermessen und guten Willen der Gläubigen abhing? In jedem Falle aber dürfte man füglich erwarten, daß seine eigene Bindung in seinen Ausführungen irgendwie zu Worte käme, etwa als weiteres Motiv, man möge der Aufforderung zur Beisteuer im Hinblick auf seine — rechtsgebundene — Person nachkommen.

[80] A. a. O., S. 59.

[81] „Den Ausgangspunkt der ganzen Vorstellung bildet danach die spätjüdische Anschauung von den 'ebjonim, die als die Elenden und Gedrückten sich Gott besonders nahe fühlen. Die Urgemeinde hat das übernommen; auch ihre Glieder nannten sich im selben Sinn die 'ebjonim, die πτωχοί." A. a. O., S. 60.

[82] 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4; 9, 1. 12; Röm 15, 25. 31.

[83] Röm 15, 26.

[84] Gegen Holls Identifizierung οἱ πτωχοί = οἱ ἅγιοι vgl. W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein S. 16f. — Um seine Ansicht aufrecht erhalten zu können, sieht sich Holl (S. 59) zu den wenig überzeugenden Bemerkungen veranlaßt, Paulus rede in Röm 15, 26 deshalb von den „Armen der Heiligen" (statt zu sagen „die Heiligen"), „weil ihm selbst bei der Sache nicht ganz wohl ist, weil er sich vor den Römern halb und halb an ihr schämt. Denn auf den Durchschnitt gesehen, war die jerusalemische Gemeinde jedenfalls nicht die bedürftigste". Der Ausdruck „für die Armen unter den Heiligen" sei „eine verhüllende Redeweise. Paulus verschleiert dort". — M. a. W. Paulus

Die Ausführungen des Apostels machen einhellig klar, daß mit Gal 2, 10 keine rechtliche Verpflichtung im strengen Sinn dieses Wortes gemeint sein kann. Die Stelle läßt sich daher auch nicht als Beweis dafür verwerten, daß Jerusalem und Jakobus als Leiter der Urgemeinde das Recht beansprucht haben, der gesamten Christenheit eine Kontribution aufzuerlegen[85]. Mithin kann die Kollekte auch nicht als ein Rechtsmittel angesehen werden, wodurch nach der Absicht ihrer Urheber die auseinanderstrebenden Teile der Christenheit zusammengehalten werden sollten. Es ist die Frage, ob sie überhaupt ein taugliches Mittel gewesen wäre. Derartige Verpflichtungen erzeugen keine innere Verbindung. Das Motiv der Kollekte wird einerseits die wirkliche Not in der Urgemeinde, andrerseits der Appell an die Pietät gewesen sein, welche die Ferngemeinden Jerusalem gegenüber als dem historischen Ausgangspunkt der Glaubensgüter empfanden. Daher war die Kollekte ganz auf die Liebe abgestellt, die, solange sie lebendig blieb, ein stärkeres Band darstellte als jedwede Rechtsbindung.

Es besteht kein Widerspruch zwischen der Auffassung, daß die Autorität Jerusalems nur als eine Ausstrahlung des dort residierenden Kepha zu betrachten ist und darum mit seiner definitiven Abreise von selbst aufhörte, und der Tatsache, daß Paulus über diesen Zeitpunkt hinaus die Kollekte betrieb[86]. Der Widerspruch wäre gegeben, wenn die Kollekte eine Rechtspflicht bedeutet hätte, welche als eine Folge jener Autorität aufgefaßt werden müßte. Weil sie aber nur eine Betätigung der Liebe und Pietät darstellte, war ihre Durchführung von der mit Kepha zusammenhängenden Autorität der Urgemeinde nicht abhängig. Übrigens verlautet nach dem Tod des Jakobus und anderer im Jahre 62 nichts mehr von ihr.

c. *Τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* (Gal 2, 11)

Als letztes bleibt in diesem Zusammenhang noch Gal 2, 11f zu erörtern. In temperamentvollen Worten beschuldigt Paulus den Kepha, er habe zuerst Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen gehalten, sich aber von ihnen getrennt aus Furcht vor einigen Juden aus Jerusalem. Diese Jerusalemer bezeichnet er als *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*. Stauffer nennt sie kühn „seine (des Jakobus) Visitatoren oder Agitatoren"[87]. Auch Holl schreibt: „Jedenfalls waren (sie) nicht von Jakobus als Privatperson Entsendete, sondern im amtlichen Auftrag Kommende"[88]. Die Sachlage ist

hätte nach Holl ein bißchen geschwindelt. Das ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß er sich vor den Römern geschämt habe; er war gar nicht genötigt, die Kollekte im Römerbrief überhaupt zu erwähnen.

[85] In seinem Sendschreiben tritt Jakobus mit Wärme ein für die Darbenden unter den Gemeindegliedern. Aber von einer rechtlich verpflichtenden Kontribution in was immer für einer Form verlautet kein Wort.

[86] So meint Cullmann, Petrus S. 43 Anm. 61b.

[87] „Zum Kalifat" S. 204. Vgl. dagegen W. Förster, Die *οἱ δοκοῦντες* in Gal 2: ZNW 36 (1937) 289f.

[88] Aufsätze II S. 57.

nicht unähnlich jener, welcher wir in Gal 2, 10 begegnet sind. Auch in v. 11 liegt ein vieldeutiger Ausdruck vor, dem man zu bestimmten Zwecken eine bestimmte Bedeutung zuschreibt, ohne sie als die eine und richtige erweisen zu können.

Soviel darf man als sicher voraussetzen, daß die Jerusalemer sich auf Jakobus irgendwie berufen haben. Aber es bleibt zunächst eine offene Frage, in welchem Sinn sie es taten und in welchem Grad Jakobus um ihr Vorhaben wußte und ihr Tun billigte. Man wird ebenfalls als gegeben annehmen, daß ihre Äußerungen in Antiochia gegen Kepha gerichtet waren wegen seiner Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen; möglicherweise aber haben Petrus und die übrigen ihre Haltung auf das bloße Erscheinen dieser Männer hin geändert, ohne erst Vorhalte abzuwarten. Der Unterschied ist nicht groß, denn dieses letztere würde nur umso deutlicher zeigen, daß ihre Gesinnung und ihr Fanatismus dem Kepha bekannt waren, so daß er wußte, was man von ihnen zu erwarten hatte.

Nun gehörten die Jerusalemer aber zu einer Gruppe — wenn sie nicht überhaupt dieselben Personen waren — welche dem Paulus nachher in Galatien und anderswo ähnliche Schwierigkeiten bereiteten wie damals in Antiochia dem Kepha und den Leitern der Antiochener Gemeinde. Paulus bedenkt sie mit ganz scharfen Ausdrücken, nennt sie „falsche Brüder, die sich eingeschlichen haben", sei es in die Gemeinde, oder in einflußreiche Stellen, weshalb sie jetzt „zu Unrecht hergekommen sind, um unser freieres Verhalten, wie wir es auf Grund unserer Verbindung mit Christus Jesus befolgen, auszuspionieren[89] mit der Absicht, uns wieder zu versklaven" (Gal 2, 4). Diese Leute machen sich des göttlichen Strafurteils schuldig (5, 10), weil sie gegen ihre bessere Einsicht handeln. „Denn auch sie, die sich beschneiden lassen, halten das Gesetz nicht, sondern wollen eure Beschneidung nur, um sich auf Grund eures Fleisches zu brüsten" (6, 13). Es sind Satansdiener, „Falschapostel, betrügerische Arbeiter, die sich die Gestalt von Aposteln Christi geben" (2 Kor 11, 14f. 13). Der Vorwurf trifft nicht nur auf Irrtum beruhendes Handeln, sondern die sittliche Einstellung; Paulus klagt diese Leute der Unehrlichkeit, Verstellung, Ichsucht, Anmassung an. Darin treffen, im wesentlichen, seine Urteile in Gal und 2 Kor zusammen. Sie berechtigen uns, schon ihrer Berufung auf Jakobus mit Mißtrauen zu begegnen. Hatte Jakobus an ihrer Reise größeren Anteil, als daß er ihnen als Glaubensbrüdern ein Empfehlungsschreiben mitgab? Wer kann das sagen! Wenn wir, ohne Unrecht zu verüben, ihrem Reden und Tun mißtrauen und sie falscher Vorspiegelungen als fähig erachten dürfen, so gibt doch auf der andern Seite auch der Umstand zu denken, daß Paulus weder in Gal noch sonstwo irgend ein negatives Urteil über Jakobus fällt. Und doch darf man annehmen, daß es ihm nicht verborgen geblieben wäre, wenn

[89] Die andere Bedeutung „inspizieren" beinhaltet ein Recht zur Beaufsichtigung, was dem vorliegenden Zusammenhang nicht entspricht.

sich diese Judaisten für ihre Forderungen mit Recht auf ihn berufen hätten. Dieser Umstand verstärkt nur unser Mißtrauen gegen diese Leute. Soviel aber ist klar, daß aus Gal 2, 11 kein schlüssiges Argument genommen werden kann für ein obrigkeitliches Eingreifen des Jakobus in die Angelegenheiten in Antiochia oder auch in das Handeln des Petrus.

Für diesen Punkt ist es ziemlich gleichgültig, was hinter dem Vorwurf steckt, den Paulus gegen Petrus erhebt, er habe gehandelt φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς (Gal 2, 12). Das ist jedenfalls nicht dasselbe, wie wenn Paulus geschrieben hätte „aus Furcht vor Jakobus". Auch genügt es keineswegs, nur auf dieses Furchtmotiv hinzuweisen, ohne sich zu fragen, was denn Petrus vonseiten der Judaisten gefürchtet hat. Und es ist ebenfalls unzureichend, wenn man nur immer von der Furcht des Petrus spricht, ohne dabei vor Augen zu haben, daß sie auch von Barnabas und allen andern leitenden Männern der Antiochener Gemeinde geteilt worden ist; sonst hätten sie nicht der Änderung der Haltung des Petrus gegenüber den Heidenchristen durch ihren Anschluß an ihn zugestimmt[90]. In keinem Fall reicht diese Bemerkung über die Furcht des Petrus hin, eine Unterordnung des Kepha unter Jakobus zu statuieren[91].

4. DIE MOTIVE DES AUFSTIEGS

a. Blutsverwandtschaft und Kalifatsgedanke

Den Vergleich zwischen dem Jakobus und seiner Nachfolge mit der Nachfolge der Kalifen hat erstmals Harnack gezogen, und nicht wenige Forscher sind ihm hierin gefolgt. Neuestens haben Frh. v. Campenhausen[92] und E. Stauffer[93] den Kalifatsgedanken behandelt, der erstere im negativen, der andere im bejahenden Sinn. Stauffer verbreitet sich über die Bedeutung des dynastischen Gedankens im Vorderen Orient und besonders auch im Judenvolk; weil sich Jakobus als einziger sowohl auf Blutsverwandtschaft mit Jesus als auch auf eine Erscheinung des Auferstandenen berufen konnte, gelang es ihm, aus den Herrenbrüdern eine Dynastie zu machen. Die These Stauffers setzt nicht notwendig voraus, daß Jakobus das Haupt der ganzen Kirche war, obschon es Stauffer wahr haben will. Wir können uns mit

[90] Vgl. P. Gaechter, Petrus in Antiochia: ZkTh 72 (1950) 177—212, besonders 196—199.

[91] Dagegen Cullmann, Petrus S. 42.

[92] Hans Freiherr von Campenhausen, Die Nachfolge des Jakobus. Zur Frage eines christlichen „Kalifats": ZKG 63 (1950/2) 133—144.

[93] Ethelbert Stauffer, Zum Kalifat des Jakobus: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 4 (1952) 192—214. Während aber Stauffer dem Rechtsgedanken in der Urkirche volle Würdigung angedeihen läßt, wenngleich gerade in dieser Sache mit wesentlichen Übertreibungen, bildet die Abhandlung v. Campenhausens ein krasses Beispiel der Angst vor jeglichem Amt in der Urkirche, vor allem vor dem eines monarchischen Bischofs. Nicht weniger als 14mal betont er, Jakobus sei nicht monarchischer Bischof, seine Stellung nicht amtlich, nicht organisatorisch-hierarchisch gewesen. Diese Negation, nicht die des Kalifats, ist sein eigentliches Anliegen.

ihm auseinandersetzen von der Voraussetzung aus, daß Jakobus der Leiter der Jerusalemer Kirche und der von ihr abhängigen judenchristlichen Gemeinden war.

Mir will scheinen, daß Stauffer Familiensinn, Priestererblichkeit und das Bestreben, Macht, und zwar vor allem politische Macht, in der eigenen Familie zu erhalten, als gleichwertig betrachtet. Nur im letzten Fall kann man von eigentlich dynastischem Bestreben sprechen. Es liegt in der Natur der Dinge, daß es normalerweise verbunden ist mit Kampf gegen Rivalen. Außerdem aber ist es etwas ganz Verschiedenes, ob sich die Mitglieder einer Familie selbst um die Beibehaltung der obersten Stelle in ihrer Verwandtschaft bemühen, oder ob sie von außen her der nämlichen Familie in einer sukzessiven Reihe von Angehörigen erhalten bleibt. Wir beschränken uns hier auf Jakobus und untersuchen zuerst, welches die objektiven Gründe seines Aufstieges gewesen sind; nachher soll sein persönlicher Anteil daran ins Auge gefaßt werden.

Bedeutsamerweise wurde Jakobus bei der Ersatzwahl für Judas nicht als Kandidat aufgestellt, denn es fehlten ihm dazu die erforderlichen Eigenschaften (Apg 1, 21. 23). Die Blutsverwandtschaft mit Jesus vermochte sie nicht zu ersetzen. Damit ist klar erwiesen, daß die erste Gemeinde den Gedanken an eine Jesusdynastie nicht kannte. Stimmt die Hypothese von den aramäischen Sieben als Gegenstück zu den hellenistischen Sieben[94], so wurde in aller Wahrscheinlichkeit Jakobus unter den sieben Kandidaten aufgestellt und von Kepha durch Handauflegung ins Amt aufgenommen. Rückschließend aus Apg 12, 17 darf man sogar dafürhalten, daß er der erste Kandidat war. In diesem Fall mag die Blutsverwandtschaft mit Jesus eine gewisse Rolle gespielt haben. Leider wissen wir nicht, ob einige seiner Brüder mit ihm in das Siebnerkolleg aufgenommen wurden. In diesem Fall hätte bei der die Kandidaten wählenden Menge diese Rücksicht eine ganz beträchtliche Rolle gespielt. Aber nach dem, was uns Apg 1, 14 erkennen ließ, war der Familiengedanke sicher nicht der einzige, der zu seiner Wahl führte, und es muß sogar zweifelhaft bleiben, ob er das ausschlaggebende Motiv darstellte[95]. Denn wie die Aufnahme jenes Verses in den Bericht nahelegt, wog der persönliche Eifer viel, den Jakobus und seine Brüder seit der Himmelfahrt Jesu an den Tag gelegt hatten.

Wie bei der Aufstellung der aramäischen Sieben die Wahl des Stephanus und seiner Gefährten maßgebend war, so war die Wahl des Matthias maßgebend bei der Ernennung eines Oberhauptes für die Gemeinde von Jerusalem unter Kepha. Denn jene beiden Perikopen dürften eben deshalb mit relativer Ausführlichkeit erzählt worden sein, weil sie als Norm für alle künftigen gleich-

[94] Vgl. P. Gaechter, Die Sieben: ZkTh 74 (1952) 150—152.

[95] Schon W. Patrick, James the Lord's Brother (1906) S. 81, hat treffend bemerkt: „To ignore the fact of James' relationship to our Lord would be unwise. But to regard it as the determining element which fixed his position within the Christian community is still more unwise. The truest explanation of his eminence is doubtless his character and endowments".

artigen Akte angesehen wurden. Daher haben wir auch für die Erhebung des Jakobus zum Oberhaupt der Urgemeinde die Beteiligung des männlichen Teils der Gemeinde vorauszusetzen. Auch diesesmal wird die Blutsverwandtschaft mit Jesus zu gunsten des Jakobus ihr Gewicht gehabt haben, war es doch für die Gemeinde eine Auszeichnung, vor allen andern bereits bestehenden Gemeinden einen aus der Verwandtschaft des Herrn zum Leiter zu haben. Aber wiederum haben wir uns mangels genauerer Kenntnis der Umstände davor zu hüten, darin das ausschlaggebende Motiv zu sehen. Denn wir müssen voraussetzen, daß die Treue zum väterlichen Gesetz, das den Jakobus fernerhin auszeichnete, schon früher an ihm bemerkbar gewesen ist und zu seiner Erhebung wesentlich beigetragen hat. In seiner Blutsverwandtschaft mit Jesus das einzige Motiv zu sehen ist einseitig und vereinfacht die Dinge allzu sehr[96]. — Damit haben wir den Aufstieg des Jakobus verfolgt, soweit es die neutestamentlichen Quellen erlauben und soweit er von außer Jakobus gelegenen Faktoren abgehangen hat. Wir sind also weit davon entfernt, ein ausgeprägtes dynastisches Bestreben feststellen zu können.

Vielmehr wird man vernünftigerweise nicht über eine Hochschätzung der Familienbande, die den Jakobus mit Jesus verbanden, hinausgehen dürfen. Denn für ein dynastisches Bestreben im eigentlichen Sinn fehlte die Voraussetzung. Es war kaum sehr erstrebenswert, im damaligen Jerusalem mitten unter den Todfeinden des christlichen Namens, der Sadduzäer und vorab des Hauses des Hannas, die Führung der Gemeinde zu erhalten.

b. Der persönliche Anteil des Jakobus

Nach Ed. Meyer wäre Jakobus gleich nach seinem Anschluß an die Gemeinde „mit dem Anspruch auf eine führende Stellung hervorgetreten"[97]. v. Campenhausen drückt sich etwas zurückhaltender aus: Jakobus „scheint die Leitung der Gemeinde mehr und mehr in seine Hand genommen zu haben"[98], während Stauffer folgendes zu berichten weiß: „Jakobus war ein homo politicus, der aus dieser einzigartigen Doppelheit (Blutsverwandtschaft mit Jesus und Erscheinung des Auferstandenen) etwas zu machen wußte. Das ist das Geheimnis seines großartigen Aufstieges... Er hat als Familienhaupt gehandelt und sofort alle seine Brüder mit in die werdende Gemeinde gebracht und sich selbst dadurch eine Familienfraktion geschaffen, nicht viel anders als der Hohepriester droben im Großen Synedrium (Apg 1, 14; 1 Kor 9, 5)"[99].

[96] Diese einseitige Auffassung findet sich u. a. bei E. v. Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters (1904) S. 45f; Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge d. Christentums III (1923) S. 224; H. Lietzmann, Gesch. d. Alten Kirche I² (1937) S. 58; Maurice Goguel, La Naissance du Christianisme (Jésus et les Origines du Christianisme [1946]) S. 129ff; J. Colson, L'Evêque dans les communautés primitives (1951) S. 25.

[97] A. a. O., III S. 225.

[98] Kirchliches Amt und geistliche Gewalt in den ersten drei Jahrhunderten (1953) S. 21.

[99] „Zum Kalifat" S. 198f.

Man ist doch etwas erstaunt über diese im Ton vollster Gewißheit vorgebrachten Feststellungen und fragt sich, woher diese Einsichten stammen. Weder in Apg 1, 14 noch in 1 Kor 9, 5 wird Jakobus mit Namen genannt, es ist nur die Rede von den Herrenbrüdern. Daß Jakobus in Apg 1, 14 mitzudenken ist, leitet sich her aus 12, 17; ob man bei der andern Stelle an ihn denken muß, ist mindestens zweifelhaft.

Stauffer fühlt selbst, daß mit den Quellen nicht ganz übereinstimmt, was er von Jakobus zu sagen weiß. Sein Jakobus konnte sich nach dem, was so gemeiniglich in analogen Fällen geschieht, nicht ohne Spannungen und Kämpfe durchsetzen. Von solchen Kämpfen aber verlautet in den ntl. Schriften nichts. Deshalb meint Stauffer, weil Jakobus immerhin „der Exponent einer schließlich doch unterlegenen Gruppe" war, haben die uns erhaltenen Berichte, welche „von den amtlichen Berichterstattern der siegreichen Gruppe" stammen, im Hinblick darauf, daß er „immerhin der Bruder des Herrn" gewesen ist, „die Spannungen und Brüche nur vermittlungstheologisch vernebelt". Wie oben gezeigt, läßt sich nicht erweisen, daß Jakobus jemals das Haupt der ganzen Christenheit gewesen ist, daß also der Triumph des Heidenchristentums eine Beeinträchtigung des Jakobus bedeutet hätte. Als Leiter der Jerusalemer Kirche dagegen hatte er, soweit unsere Informationen gehen, innerhalb der Kirche keine Widersacher, und sein Untergang kam von den geschworenen Feinden der Kirche her, womit auch der Untergang der Urkirche besiegelt wurde. Paulus und Lukas, den Verfasser der Apg, zu „amtlichen Berichterstattern" zu stempeln, verlangt von Leser eine weitgehende Preisgabe des geschichtlichen Denkens.

Immerhin spricht entlastend zu gunsten Stauffers, daß überhaupt die neuere Exegese weithin mit Spannungen zwischen den führenden Männern der Urkirche operiert. Nach den Tübingern lebten Petrus und Paulus auf sehr gespanntem Fuß miteinander. Dazu kommt der „innere Gegensatz zwischen Paulus und der Gemeinde von Jerusalem", wie Harnack es ausdrückt, obschon die Quellen von einem solchen nicht sprechen. Nirgends zeigt Paulus einen andern Gegensatz auf als den zwischen der Torah als allgemein gültiger Religionsnorm und der Freiheit des Glaubens, und zwischen sich als Heidenmissionär und den judaistischen Fanatikern, die eben die Torah allherrschend wissen wollten. Es geht nicht an — obschon es allzu häufig geschieht — aus diesen Spannungen einen latenten Konflikt zwischen Paulus und Jerusalem (verstehe: Jakobus) zu konstruieren. Ed. Meyer meinte, auch einen vorpaulinischen Riß zwischen Jakobus und den Zwölfen entdecken zu können[100]. Goguel, der ihm zustimmt, glaubt, die überlieferten Nachrichten vom anfänglichen Unglauben der Herrenbrüder (Mk 3, 31. 31—5; Jo 7, 5) als Reste einer Polemik der Petruspartei gegen die Jakobuspartei deuten zu sollen; ihr will er auch zuschreiben, was über Petrus als Haupt der Kirche gesagt wird (Mt 16, 17—19; Jo 21, 15—17)[101]. Das heißt auf gut deutsch: die Mitglieder der Urkirche, die Angesehensten an der Spitze, waren gegen einander wie Hund und Katze. Man erklärt die Quellen als „vermittlungstheologisch vernebelt", argumentiert also aus dem, was sie nicht enthalten und nie enthalten konnten. Das bedeutet Willkür, nicht unvoreingenommene Forschung.

[100] A. a. O., III S. 285. Die Formel: *ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* (1 Kor 15, 7), sei von der Jakobuspartei geprägt worden, um die ältere der Petruspartei (v. 5): *ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα*, zu verdrängen. Paulus hätte sie bei seinem ersten Besuch nach der Bekehrung empfangen, „als er sich weiter authentisch informieren wollte". Dann hätte er aber unterlassen sich zu vergewissern, was es mit der Jakobusvision auf sich habe, obschon er damals mit Jakobus gesprochen hat, und hätte mit der Propagierung der Formel ahnungslos seinen Gegnern in die Hände gespielt.

[101] A. a. O., S. 129—132. Keine dieser Stellen trägt Polemik an der Stirn. Folgerichtig müßte man die zahlreichen Stellen, wo vom Unglauben oder Mißverstehen der Zwölf, von ihrer Flucht beim Leiden Jesu und von der Verleugnung des Petrus die Rede ist, einer den Zwölf und besonders dem Petrus feindlichen Fraktion zuschreiben — und alles Stoffe der nämlichen Tradition.

An Äußerungen des Jakobus sind uns nur die Worte überliefert, die er auf dem Konzil gesprochen hat. Eine Stellungnahme gegen die Meinung des Petrus, also die Forderung, die Heiden müßten bei ihrer Aufnahme in die Kirche ebenso beschnitten werden, wie die Juden es waren, könnte man allenfalls ausdeuten als eine Maßnahme des Jakobus, die eigene Stellung an der Spitze des Judenchristentums zu stärken und die oberste Macht in seine Hände zu bekommen. Aber der Bericht der Apg ist der gegenteilige. Nachdem Jakobus in der Hauptfrage dem Petrus zugestimmt hatte, konnte man auch bei übelstem Willen die Klauseln nicht mehr als Mittel zur Festigung oder Ausdehnung der bereits erlangten Stellung auffassen, denn die Klauseln machten die Heidenchristen nicht zu Juden. Wenn aus ihrer Wiederholung in Apg 21, 25 ein anderer Geist zu sprechen scheint, so kann, wie noch zu vermerken ist, diese Äußerung dem Jakobus nicht zugeschrieben werden. Gleiches gilt von Apg 21, 20ff, wie wir sehen werden. So bleibt uns absolut keine Möglichkeit, aus Worten oder Handlungen des Jakobus, soweit das NT sie berichtet, die Auffassung zu stützen, daß Jakobus persönlich irgend etwas unternommen hat, um an die Spitze der Gemeinde von Jerusalem zu gelangen oder an ihrer Spitze zu bleiben. Was später bezüglich seiner Nachfolger geschehen ist — übrigens besagen alle erhaltenen Nachrichten, daß sie vonseiten der Gemeindeglieder ihre Ehrenstellungen erhalten haben, nicht durch eigenes Bestreben — kann nicht ohne weiteres auf Jakobus angewendet werden. Das Urteil kann nur lauten: Das NT gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß Jakobus Familienpolitik getrieben, oder doch sich selbst mit bewußter Absicht emporgearbeitet hätte.

5. DIE PERSÖNLICHKEIT DES JAKOBUS

Nach der Behandlung zu urteilen, die man der Persönlichkeit des Jakobus angedeihen läßt, wären Ehrsucht, Streberei, Rücksichtslosigkeit, Verschlagenheit die Eigenschaften gewesen, denen er seinen Aufstieg zu verdanken hatte — ein abstoßendes Charakterbild. Wenn man wenigstens auf ein Handeln aus Irrtum erkennte! Was man ihm aber zuschreibt, betrifft sein Innerstes und Persönlichstes, sein sittliches Selbst. Man sollte meinen, eine ehrliche Wissenschaft würde auch dann den Grundsatz: *Nemo nisi probatus malus*, beachten, wenn es sich um jemand handelt, der längst gestorben ist.

Welches Bild entwerfen nun die Quellen wirklich von Jakobus? In seinem Sendschreiben[102] mahnt er: „Jeder sei schnell bereit zum Hören, aber langsam zum Reden" (Jak 1, 19). Angesichts dieses Wortes ist es in der Tat auffällig, daß die Tradition dem Jakobus, abgesehen von der Rede auf dem Konzil (Apg 15, 13—21), keinen einzigen Ausspruch zuschreibt[103]. Ferner bezeichnet er sich im

[102] Zur Autorschaft W. Michaelis, Einleitung in das NT (1946) S. 286—288; A. Wikenhauser, Einleitung (1953) S. 343—348.

[103] Eusebius, (H. E. II 23, 13, 16) zitiert aus Hegesippus ein offenkundig fingiertes Zeugnis des Jakobus über Jesus, und ein Wort des sterbenden Jakobus, beide aus Schriftstellen zusammengefügt.

Brief nicht als „Bruder des Herrn", sondern als „Knecht Gottes und des Herrn Jesus Christus" (Jak 1, 1); übrigens unterläßt auch sein Bruder Judas jene Selbstbezeichnung. Das sieht nicht aus, als ob Jakobus auf seine Blutsverwandtschaft gepocht und sie möglichst zur Geltung gebracht hätte. Es gibt im NT keine Stelle, die das Gegenteil aussagt oder insinuiert. Sehr ausgesprochen ist Jakobus sodann in seinem Briefe bezüglich echter Liebesgesinnung gegenüber dem Glaubensbruder (2, 8—26), aber auch bezüglich ζῆλος und ἐριθεία, Neid und Rechthaberei (oder Selbstsucht, Jak 3, 14). Hierzu würde schlecht passen, wenn er die Gal 2, 12 Genannten abgesandt hätte, um das Tun des Petrus und der übrigen auszuspionieren oder sie zu reglementieren. Wäre das der Fall gewesen, so hätte Paulus schreiben müssen, Petrus habe sich „aus Furcht vor Jakobus" von den Heidenchristen abgesondert. Daß aber Gal 2, 12 zu einem solchen Urteil über Jakobus — ob er nun in amtlicher oder nicht-amtlicher Eigenschaft so gehandelt hätte — nicht hinreicht, ist bereits bemerkt worden.

Man macht jedoch geltend, die judaistische Propaganda in den paulinischen Gemeinden habe „offenkundig den Stempel einer amtlich geleiteten Sache an sich getragen[104]. Wenn man aber sagt: „einer zentral geleiteten Sache," so genügt man den Quellen vollauf. Dazu bedurfte es nur einer kleinen Gruppe intransigenter, fanatischer Leute, deren Einfluß sich auf einen gewissen Kreis gleichgesinnter, dienstwilliger Parteigänger erstreckte, und denen nicht unbeträchtliche Geldmittel zur Verfügung standen. Es waren dies jene Leute, die wohl schon die ersten Sendlinge nach Antiochia abgeordnet hatten und von denen dem Sinn nach auch galt: „sie stammen zwar aus unserer Mitte, sind aber von uns nicht ermächtigt worden" (Apg 15, 24). Auch Paulus deutet mit keiner Silbe an, daß Jakobus hinter seinen gehässigen Gegnern steckte, nicht einmal in dem Sinn, daß er sie zwar gesandt, sie aber seine Absichten mißbraucht hätten.

Viel ärger noch ist der Vorwurf, den man gegen Jakobus wegen seines Verhaltens bei der Gefangenschaft des Apostels Paulus in den Jahren 58—60 erhebt. Jakobus sei zur Zeit des letzten Besuchs des Paulus in Jerusalem „apparently in good standing" mit den Juden und den Tempelautoritäten gewesen — eine üble Insinuation[105]. Stauffer geht auch hier am weitesten: „Paulus wird ein Opfer der Jerusalemer Diplomatie" (Apg 21) und kommt in Gefangenschaft; „Jakobus hat endlich das Feld allein".[106] Goguel betont, daß die Apg nicht berichtet, daß die Jerusalemer Kirche (also Jakobus) zu gunsten des Paulus interveniert hätte: „ce silence est significatif"; die Apg hätte einen solchen Schritt nicht mit Stillschweigen übergangen[107]. Das ist eine Anklage auf eigentlichen Verrat an Paulus. Berechtigen die Quellen dazu? Haben Jakobus und sein Anhang den Paulus durch geschickte Manövrieren in Todesgefahr gebracht, oder mindestens ihn seinem Schicksal überlassen?

[104] Holl, Aufsätze II, S. 57. — F. Jackson u. K. Lake, The beginnings of Christianity I (1920) S. 312: „The headquarters of the rigorist party was Jerusalem, and though he may not have been fanatical, everything points to James as having been its leader".

[105] Lake-Jackson. a. a. O.

[106] „Zum Kalifat" S. 205.

[107] A. a. O., S. 346.

Den einzigen Bericht über das, was sich zugetragen, lesen wir in Apg 21, 17—26, 32. Mit dem Rat, den man Paulus gab, einige Naziräer durch Bestreitung der Kosten der Opfer usw. von ihrem Gelübde zu befreien, verfolgte man jedenfalls nur den Zweck, Paulus zu einer Handlung zu bewegen, aus welcher ersichtlich sein sollte, daß er Torah und Tempel nicht verachte (21, 20—22 mit 23f). Daß es zu einem Auflauf im Tempel kommen würde, konnte niemand voraussehen.

Paulus kam dann sogleich in die Hände der römischen Militärbehörde (Apg 21, 31—34); schon am folgenden Tag brachte ihn diese vor das Synedrium, mußte ihn aber wieder wegführen, denn „der Tribun fürchtete, Paulus werde in Stücke gerissen" (22, 30; 23, 10). Es leuchtet ein, daß bei dieser sich rasch abwickelnden Kette von Ereignissen an eine Intervention nicht gedacht werden konnte, dazu fehlte einfach die Zeit und die Übersicht über die Lage. Auch in unmittelbarem Anschluß daran ließ sich nichts machen, jedenfalls nicht durch die Vermittlung „der Juden und der Tempelbehörden". Denn der befehlshabende Tribun argwöhnte zuerst, Paulus sei ein jüdischer Rebellenführer aus Ägypten (21, 38) und war auch nach der von Paulus gegebenen Aufklärung noch ganz im Unklaren, was er von ihm halten solle (22, 24. 30). Am dritten Tag gab es infolge der ihm bekannt gewordenen Verschwörung gegen das Leben seines Häftlings eine neue Komplikation (23, 12—22), welche ihn veranlaßte, Paulus in der folgenden Nacht unter Bedeckung zum Prokurator Felix nach Cäsarea bringen zu lassen (23, 23—33). Felix seinerseits beschloß sogleich, die Sache auf dem Rechtsweg zu bereinigen, d. h. durch ein regelrechtes Prozeßverfahren (v. 34—35). Dieses wurde nach fünf Tagen in Cäsarea eröffnet; die Ankläger waren „der Hohepriester Ananias (Sohn des Nedebaios) mit einigen Ältesten und dem Rhetor Tertullus" (24, 1). Felix verschob dann aber die Entscheidung *ad Kalendas graecas* (v. 22) und hielt den Paulus zwei Jahre lang in gelinder Haft „in der Hoffnung, Paulus werde ihm (ein Löse-)Geld geben" (v. 23. 26). Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Prokurator Kunde von der großen Summe Geldes bekommen hat, die Paulus nach Jerusalem gebracht hatte; so etwas sprach sich rasch herum. In echt orientalischer Weise — einst Sklave, dann *libertus*, war er kein Römer, sondern wohl asiatischer Herkunft — behielt er Paulus kurzerhand in Haft, bis er mürbe würde.

Bis zu diesem Zeitpunkt war eine erfolgverheißende Intervention praktisch ausgeschlossen, abgesehen von Bestechung. Wenn Jakobus schon an eine Intervention dachte, durfte er sich nicht an den Hohenpriester wenden, sondern mußte versuchen, durch die Pharisäer etwas zu erreichen, an die Paulus zweimal (23, 6; 24, 21) appelliert hatte; es war allerdings nicht ein Appell um Hilfe, sondern ein Ablenkungsmanöver gewesen, das ihn beidemal vor den sadduzäischen Oberpriestern rettete, ihm aber nicht zur Freiheit verhalf.

Man kann vernünftigerweise nur fragen, warum sich während der zweijährigen Haft niemand für seine Freilassung verwendete. Aber hat sich wirklich niemand verwendet? Würde Lukas Fehlschläge in dieser Richtung verzeichnet haben? Wieviel betrug der Lösepreis, den sich Felix erwartete? Bekam er Angebote, die ihn nicht befriedigten? Wenn Jakobus gewillt war, die von Paulus nach Jerusalem gebrachten beträchtlichen Mittel für ihn zu verwenden, hat sich Paulus damit einverstanden erklärt, oder hat er edelmütig dagegen protestiert, daß man die große Summe ihrem Zweck entfremde? Erst wenn diese Fragen und vielleicht noch andere genau beantwortet worden sind, darf man über die Haltung des Jakobus urteilen. Bis das aber zutrifft, muß die gegen ihn erhobene Insinuation auf Bruderverrat als infam bezeichnet werden. — Nachdem Paulus an das kaiserliche Gericht appelliert hatte, war natürlich eine Intervention gegenstandslos geworden.

Wie bereits erwähnt, tritt Jakobus in seinem Brief mit beredten Worten für praktische Liebe zum Nächsten ein und fordert Mitgefühl für ihn. Solches Mitempfinden, wenn auch auf anderm Gebiet, schreibt die Apg dem Jakobus zu, wenn sie von ihm berichtet, er habe der Entscheidung des Petrus zugunsten der christlichen Freiheit seine Zustimmung gegeben, aber ebenso, wenn sie vermeldet, er habe Rücksichtnahme gegenüber den heilsbedürftigen Juden verlangt und durch den Vorschlag der Klauseln selbst ausgeübt. Man fragt sich, warum er dann den Machenschaften der Judaisten nicht entgegengetreten ist, welche in einem der Liebe baren Geist die Freiheit der Heidenchristen direkt (durch die Forderung der Beschneidung) und indirekt (durch Verbot, mit ihnen Speisegemeinschaft zu halten) gefährdeten. Tatsächlich wissen wir nicht, ob er dies nicht getan hat; nur so viel steht fest, daß, wenn er es auch versucht hat, der Erfolg jedenfalls ausgeblieben ist. Nach dem bisher Gesagten war Jakobus eher ein stiller Mann, gut gegen andere, für sich selbst der Torah ergeben. Es ist wohl denkbar, daß er der Zeloten in seiner Umgebung nicht Herr geworden ist. Apg 15, 24 bietet einen Anhaltspunkt für diese Vermutung. Die Judaisten hatten es trotz des Ansehens, das Jakobus in ihren Augen besaß, auf eigene Faust unternommen, in Antiochia die Beschneidung zu predigen, „denen wir das nicht aufgetragen hatten". Jakobus war der erste, der sich über ihre Übergriffe zu beschweren hatte. Sie hatten sich nach der Bekehrung des Cornelius herausgenommen, den Kepha zur Rechenschaft zu ziehen (Apg 11, 2f) und seinen Worten (v. 4—18) auch späterhin nicht gehorcht. Es ist nicht vermessen geurteilt, wenn man als wahrscheinlich annimmt, daß sie auch der Konzilsentscheidung trotzten. Damit traten sie mehr und mehr in Gegensatz zu Jakobus, zumal da im Jahrzehnt zwischen dem Konzil und dem Tod des Jakobus der Nationalismus in immer mächtigeren Wogen auch die Jerusalemer Christen umbrandete und ohne Zweifel viele mitriß[108]. Je höher diese Wogen gingen, umso mosaischer werden sich jene Kreise gebärdet haben und umso weniger mag es dem Jakobus möglich gewesen sein, sie in die Schranken der christlichen Liebe und Freiheit zu weisen. Denn daß er ein „starker" Mann gewesen sei, ist uns nirgends überliefert. Doch bleibt hier zu beachten, was nachfolgend über den letzten Besuch des Paulus in Jerusalem zu sagen ist.

6. SEINE RELIGIOSITÄT

Niemand zweifelt daran, daß Jakobus Zeit seines Lebens nach den Normen der Torah dachte und handelte. Es konnte auch kaum anders sein bei einem Mann, den das Vertrauen seiner Umgebung zum Leiter der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem erhoben hatte. Ohne diese Einstellung hätte er sich auch nicht jenes Ansehens erfreuen können, welches Gal 2, 12 erkennen läßt.

[108] Daß nicht alle Jerusalemer Christen mit dem Strom schwammen, lehrt die Nachricht vom Auszug eines Restes — denn viele können es nicht mehr gewesen sein — aus dem bedrohten Jerusalem nach Pella (Eusebius, H. E. III 5, 3). Vgl. Harnack, Mission II, S. 634—638.

Diese jüdische Einstellung wird aber zu stark betont, man macht den Jakobus zum Fanatiker für das mosaische Gesetz, und damit zum Gegner des Paulus und seiner Ziele. Was wir bisher an den Quellen beobachtet haben, widerspricht dieser Auffassung. Doch bleibt noch übrig, die Haltung des Jakobus beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem zu untersuchen.

Ehe Paulus im Frühling 58 n. Chr. von Achaia zur Rückreise aufbrach, bat er die Römer, sie möchten gemeinsam mit ihm zu Gott flehen, „daß ich errettet werde von den ungläubigen (Juden) in Judäa, und daß meine für Jerusalem bestimmte Dienstleistung (die Kollekte) von den Heiligen gut aufgenommen wird" (Röm 15, 30f). Lietzmann sagt hiezu: „V. 30—31 zeigen mit vollster Klarheit, daß der Gegensatz der Jerusalemer zur heidenchristlichen Gemeinde der denkbar schärfste ist, trotz des ‚Apostelkonzils'"[109]. In der Tat klingen die Worte des Apostels sehr allgemein. Aber eben dadurch haben sie etwas Befremdendes an sich, denn nirgends sonst hat Paulus Äußerungen getan, nach denen „die Heiligen" samt und sonders oder doch in ihrer überwiegenden Mehrheit, also kurz gesagt, Jerusalem, oder die Judenchristen, als seine Gegner hingestellt werden. Damit erhebt sich die Frage, wie diese singuläre Stelle zu deuten ist.

Daß Paulus beim Gedanken an seine Reise nach Jerusalem mit Unbehagen an die ungläubigen Juden Jerusalems, seine Todfeinde, und auch an jene Judenchristen dachte, welche ihm so lange als erbitterte Feinde Schwierigkeiten bereitet hatten, war natürlich, denn ihr Zentrum war Jerusalem, wo er mit ihnen zusammentreffen mußte. Das waren aber stets nur eine Gruppe besonders fanatischer Judenchristen gewesen. Die überraschende Verallgemeinerung in Röm 15 dürfte ihren Grund in einer besonderen seelischen Disposition des Apostels gehabt haben. Er sieht schwarz und ist für eine objektive Abwägung von Licht und Schatten nicht zugänglich. Derartige Stimmungen sind uns allen bekannt. In solcher Stimmung scheint er mehr und mehr befangen gewesen zu sein, denn sie zeigt sich wieder in seiner Anrede an die Presbyter von Ephesus in Milet: „Und nun — jetzt reise ich, vom Geiste geleitet, nach Jerusalem, ohne zu wissen, was mir dort widerfahren wird; nur das bezeugt mir der Hl. Geist in jeder Stadt mit Bestimmtheit, daß Fesseln und Trübsale meiner harren. Doch sehe ich mein Leben als für mich selbst völlig wertlos an, wenn ich nur meinen Lauf vollende... Und nun — ich weiß, daß ihr alle mein Angesicht nicht wieder sehen werdet" (Apg 20, 22—25). Demnach hätte er schon in den Städten, die er auf der Reise auf Ephesus zu berührt hatte, ähnliche seelische Eindrücke erlebt, was sie zeitlich nahe an den Moment heranschiebt, zu dem er die Worte an die Römer geschrieben hat. In dieser pessimistischen Stimmung mochten sich die Jerusalemer Gegner so sehr seinem Bewußtsein aufdrängen, daß ihm der Blick für die objektive Lage getrübt wurde und er sie unbewußt mit Jerusalem identifizierte. Das war aber nicht sein gewohntes Urteil und entsprach nicht der Sachlage. Deshalb wird man aus Röm 15, 30f nicht jene allgemeine und absolute Feindschaft zwischen Paulus und dem Judenchristentum herauslesen dürfen, wie es Lietzmann tut.

Die düstere Stimmung hatte sich indes auch der Begleiter des Paulus bemächtigt. Viel müssen dazu die prophetischen Ereignisse in Tyrus und Cäsarea beigetragen haben. In Tyrus rieten einige Glaubensbrüder „auf Eingebung des Geistes", Paulus möge nicht nach Jerusalem ziehen (Apg 21, 4). In Cäsarea weissagte Agabus, Paulus werde in Jerusalem von den Juden gefangen genommen und den Römern ausgeliefert werden. „Als wir das vernahmen," fährt der Wir-Bericht weiter, „drangen wir und die Ortsansässigen in Paulus, er möge doch nicht nach Jerusalem hinaufgehen" (21, 12). Aber Paulus blieb fest. „Als er sich nicht überreden ließ, sagten wir resigniert: Der Wille des Herrn geschehe" (v. 16). Mit solchen trübseligen Gedanken zogen sie nach Jerusalem, nicht ohne vorher durch die Brüder von Cäsarea für einen zuverlässigen Gastwirt in Jerusalem gesorgt zu haben; seine Beschreibung lautete beruhigend: „aus Zypern, ein alter Jünger" (v. 16).

[109] An die Römer (Handbuch z. NT 8 [1933] zur Stelle).

Die Sache ließ sich indes anders an als erwartet: „Als wir aber nach Jerusalem kamen, nahmen uns die Brüder mit Freuden (ἀσμένως) auf" (v. 17). Dieser Vers atmet freudige Überraschung: man hatte es so ganz anders erwartet. Offenbar trafen Paulus und die Seinen noch am Tage der Ankunft eine Reihe Brüder, vielleicht solche darunter, welche sie im Namen des Jakobus willkommen hießen. Denn schon für den folgenden Tag wurde ein Zusammentreffen offizieller Art mit Jakobus vereinbart. Jakobus empfing ihn an der Spitze seiner Presbyter, also im Stil eines feierlichen Empfanges. Als Ankömmling mußte Paulus als erster den Salaam entbieten (ἀσπασάμενος αὐτούς); dann „legte er ins Einzelne gehend dar, was Gott unter den Heiden durch seine Arbeit vollbracht hatte" (v. 19). Der Bericht Apg 21, 17—19 ist sehr verkürzt und Lukas leider nur an Paulus interessiert. Dieser muß zwischen der Begrüßung und dem sich lang hinziehenden Bericht seinerseits aufs beste empfangen worden sein. Jakobus und sein Presbyterium (wenigstens zum Teil) zeigten wirkliches Interesse an seinen Missionserfolgen. Denn nichts in v. 17—19 läßt auch nur erahnen, daß Paulus mit bedeutenden Mitteln zugunsten der Armen der Urgemeinde eingetroffen und schon aus diesem Grunde willkommen war. Das Übergehen dieses Punktes, der erst in der Naziräersache durchschimmert, darf dahin gedeutet werden, daß das Willkomm sowohl des Vortags wie das des offiziellen Empfangs echt brüderlich und herzlich gewesen ist. — Anschließend berichtet Lukas, man habe von den üblen Gerüchten gesprochen, welche über Paulus unter gläubigen und nichtgläubigen Juden in Umlauf waren. Um ihnen wirksam zu begegnen, wurde dem Paulus der Rat erteilt, die Lösung einiger Nazirs auf sich zu nehmen. Paulus befolgte diesen Rat.

Trotz seiner Kürze und Lückenhaftigkeit ist dieser Bericht der Apg aufschlußreich. Die Abfolge der Ereignisse, wie sie erzählt werden, hat etwas Überraschendes an sich. Zuerst der feierliche Empfang des Paulus, die formelle Begrüßung (wovon nur eine Seite erwähnt wird), die ausführliche Darlegung seiner Missionstätigkeit mit ihren Erfolgen, der Beifall der Versammlung[110]. Dieser Beifall war intensiv und kann nicht zur Gänze als bloß konventionelle Äußerung aufgefaßt werden; mindestens der größere Teil der Versammelten spendete ihn aus aufrichtigem Herzen. Umso auffälliger erscheint die unmittelbar darauf zur Sprache gebrachte Angelegenheit mit den Naziräern. Sie liegt auf einer ganz andern Ebene als die feierliche Begrüßung und stört den Charakter der Versammlung als einer zu einer feierlichen Begrüßung einberufenen empfindlich; sie wirkt direkt stilwidrig. Nun hätte dieser Wechsel nichts auf sich, wenn dazwischen einige Zeit verstrichen und die Angelegenheit auf einer zweiten Konferenz vorgebracht worden wäre. Aber der Bericht deutet eine solche Zwischen-

[110] Das Imperfekt ἐδόξαζον drückt Dauer oder Wiederholung aus, was in jedem Fall Intensität besagt.

zeit nicht an, der weitere Zusammenhang schließt ihn eher aus[111]. Hier kommt also jemand zu Wort, der nicht warten kann.

Es kann nicht Jakobus gewesen sein, da wir ihn doch wohl für den Veranstalter des feierlichen Empfangs halten müssen, noch auch das Presbyterium als Ganzes, das als solches mit Jakobus in Übereinstimmung gewesen sein wird. Weder er noch seine Presbyter insgesamt haben die Stilwidrigkeit begangen, welche in v. 20b—25 bezeugt ist. Es müssen auch andere Leute gewesen sein als jene, welche den Ausführungen des Paulus begeisterten Beifall zollten[112]. Da aber keine andern außer Jakobus und seine Presbyter als anwesend erwähnt werden, dürfte es sich um den einen oder andern aus diesen Presbytern handeln. Ihnen lagen „die Zehntausende gläubig gewordener Juden" sehr am Herzen; die Ansicht, Paulus predige „allen Juden, die unter den Heiden leben, den Abfall von Moses" (v. 21), scheint ihnen nicht so ganz unglaubwürdig gewesen zu sein, die Freiheiten, die sich Paulus gegenüber dem Gesetz herausnahm, ärgerten sie. Daher ihr Bestreben, Paulus wieder in die Linie zu bringen (v. 24 Ende); das würde sie offenbar sehr befriedigen[113]. Damit sind die Redenden genugsam gekennzeichnet — es sind Parteigänger der Judaisten. Selbst von deren Fanatismus angesteckt, vermochten sie nicht auf eine passende Gelegenheit zu warten, um ihr Anliegen geltend zu machen, sondern platzten damit in die ungeeignete Situation hinein.

Jedoch muß man zugeben, daß dem Bericht der Apg entsprechend die Angelegenheit so gedreht wird, daß sie sich wenigstens in den

[111] Paulus beginnt mit seiner Aufgabe am nächsten Tag (v. 26) und wird gegen Ende der sieben Tage der Reinigungszeremonien von kleinasiatischen Juden gesehen (v. 27). Diese Zeitangaben erwecken wegen ihrer Geschlossenheit durchaus den Eindruck, daß er vor ihrer Übernahme in Jerusalem nicht zu sehen gewesen ist. Es ist aber schwer denkbar, daß er bereits drei oder mehr Tage in Jerusalem weilte, ohne den Tempel aufzusuchen, oder daß er sich verborgen gehalten hätte. Apg 21, 17—27 wird also die Ereignisse in lückenloser relativer Chronologie wiedergeben; was v. 20b—25 berichtet wird, schloß sich unmittelbar an v. 20a an.

[112] Hier liegt also ein stiller Subjektwechsel vor wie in Apg 11, 18 und 13, 3; vgl. „Jerusalem und Antiochia" S. 31 Anm. 46. — In jedem Fall kann man die Äußerungen, welche v. 20 einer Mehrzahl zuschreibt, nicht ohne Willkür als persönliche Äußerungen des Jakobus hinstellen.

[113] V. 25 liegt nicht so ganz außer allem Zusammenhang, daß notwendig mit einem Einschub vonseiten des Lukas für seine Leser zu rechnen ist. Die vorausgehenden Bedenken betrafen die Judenchristen der Diaspora, so daß daraufhin ein Hinweis auf die Heidenchristen nicht fern lag. Einiges Licht gibt die sehr vernünftige Glosse von D g sa: „(Was aber die gläubig gewordenen Heiden betrifft) können sie nichts gegen dich vorbringen, denn wir (haben ihnen unsern Beschluß schriftlich mitgeteilt, sie sollen sich der Götzenopfer, des Blutes, des Erstickten und der Unzucht enthalten)". Die Sprecher sind zwar in Sympathie mit den Judaisten, aber gemäßigter. Ihre Sympathie würde sich darin verraten, daß sie über die geographische Beschränkung der Klauseln einfach hinweggehen und ihnen damit eine Bedeutung beimessen, welche sie nach dem Konzilsdekret gar nicht gehabt haben — ein nicht unmögliches, psychologisch verständliches Vorgehen. Dagegen würde sich ihre Mäßigung darin verraten, daß sie schließlich doch die Heidenchristen auch ohne Beschneidung anerkennen. Auf jeden Fall konnten sie nach dieser Äußerung die Heißsporne damit beruhigen, sie hätten für die Heidenchristen die Klauseln aufs deutlichste eingeschärft.

weiteren Rahmen der Brüderlichkeit einfügte. Ein direkter Vorwurf gegen Paulus wurde nicht erhoben, Paulus nicht zur Rechenschaft gezogen; die vorgeschlagene Maßnahme war ohne Zweifel geeignet, Mißtrauen gegen Paulus zu zerstreuen. Man könnte geltend machen, daß Lukas in seinem Bericht Schärfen und Spitzen des wirklich Gesagten abgefeilt habe, aber der Beweis dafür ist hinsichtlich Apg 21, 20ff nicht zu führen. Daher müssen wir nach einer andern Erklärung der hier sichtbar werdenden Mäßigung suchen. Der Umstand, daß Paulus mit viel Geld gekommen war, wird allein dafür kaum hinreichen, denn die verdeckten Angriffe auf ihn waren allzu scharf. Auch nicht die Feierlichkeit der Stunde, denn sie wurde durch das Ansinnen ohnehin gestört. Am ehesten läßt sich die Mäßigung der Sprechenden begreifen als eine Wirkung des Einflusses des Jakobus. War er auch dem Gesetz in allem treu, so war er doch kein Fanatiker, so sehr man heutzutage das Gegenteil behauptet[114]. Er hatte die Heidenchristen als Brüder anerkannt, ihrem Apostel Paulus volles Verständnis entgegengebracht, die Übergriffe der Judaisten in Antiochia offen mißbilligt und nun Paulus zu feierlicher Begrüßung empfangen. Das alles lag zutage. Seinem Ansehen mag die Mäßigung derer zu danken sein, welche die Interessen der Judaisten vertraten. Allerdings reichte der Einfluß des Jakobus nicht so weit, um den feierlichen Empfang von aller stilwidrigen Störung frei zu halten. So war es ihm ja schon früher nicht gelungen, die Zelanten von ihrer Wühlarbeit in Antiochia zurückzuhalten.

Diese Deutung dürfte mit dem Wenigen übereinstimmen, was die Apg von Jakobus mitteilt. Ohne Fanatiker zu sein, übte er die mosaische Religion aus, hielt sich hierin aber innerhalb der Grenzen, welche ihm sein Glaube an Jesus als den Messias und Erlöser gezogen hatte.

Als Gegenbeweis, nämlich daß er pharisäischen Geistes gewesen sei, beruft man sich auf den Bericht, den Flavius Josephus vom Tod des Jakobus gibt[115]. Ananos (= Annas), der fünfte Sohn des alten Hohenpriesters Hannas, seit dem Frühjahr (?) 62 Hoherpriester, benützte das Interregnum nach dem Tode des Prokurators Festus, um den Jakobus und einige andere Christen auf die Anklage der Gesetzesverletzung hin dem Tod durch Steinigung anzuliefern. „Alle, welche in der Stadt (Jerusalem) im Ruf größter Mäßigung und genauester Gesetzeserfüllung standen", waren darüber empört und sandten insgeheim Abordnungen sowohl zu Herodes Agrippa II., der drei Monate zuvor den Ananos zu seiner

[114] Nach Stauffer, Zum Kalifat S. 205, hätte Jakobus „die judenchristlichen Gemeinden ganz planmäßig im antipaulinischen Geiste geschult (Apg 21, 21)". Gleich phantastisch behauptet St. anderswo, Jakobus sei „bis zum Fanatismus besessen" gewesen von der Idee, Jerusalem zur „kirchlichen Hauptstadt" der ganzen Welt zu machen, einer Idee, für die er „mit radikaler, vielleicht auch skrupelloser Konsequenz gefochten hat" (Die Theologie des NT [1941] S. 19). Die Angaben des NT weisen in eine andere Richtung; nicht einmal den Ps.-Klementinen läßt sich dergleichen entnehmen.

[115] Ant. XX 9, 1.

Würde erhoben hatte, wie auch zum heranziehenden neuen Prokurator Albinus, um weitere Gewalttaten zu verhindern. Diese Nachricht aus so unparteiischem Munde erweckt die Vorstellung, daß Jakobus bei den Pharisäern in hoher Gunst gestanden ist und folgerichtig selbst als strengster pharisäischer Observanz gelten muß, sonst hätten sich die Pharisäer nicht für ihn ereifert.

Bei solcher Bewertung der Stelle bleibt völlig unbeachtet, was Flavius Josephus unmittelbar vorher und nachher schreibt, wodurch sein Gesichtspunkt und auch derjenige der damals handelnden Pharisäer sichtbar wird. Zuerst ergeht er sich über das Benehmen des Annas jr. im besondern und der Sadduzäer im allgemeinen. Er nennt ihn „frech und ausnehmend verwegen". Die Sadduzäer, zu denen er gehörte, „sind bei den gerichtlichen Fällen rücksichtsloser als alle anderen Juden". Nach dem Bericht über den Tod des Jakobus schreibt er weiter, der Hohepriester Annas habe täglich an Ansehen mächtig gewonnen, denn (!) er habe es sehr gut verstanden, Geld zu machen und den Albinus sowie seinen Nachfolger im Hohenpriesteramt für sich einzunehmen verstanden, d. h. bestochen. Dann erwähnt Josephus, seine Knechte hätten die gewöhnlichen Priester des ihnen zustehenden Zehnten von der Tenne weg beraubt. Daß Annas dahinter stand, wird klar, wenn hinzugefügt wird: „Die Hohenpriester (d. h. die Kaste und die Familie, der Annas angehörte) machten es ebenso", und niemand hätte sich ihnen widersetzen können. Es handelt sich somit für Josephus lediglich um eine Episode aus dem Jahrzehnte hindurch wogenden Kampf der Pharisäerpartei gegen die Sadduzäer; von da aus beurteilt er die Hinrichtung des Jakobus mit den sich daran knüpfenden Interventionen der Pharisäer. Darum charakterisiert er den Jakobus auch nur als „den Bruder Jesu, der Christus genannt wird". Von seiner Religiosität sagt er kein Wort.

Dieses Vorkommnis erinnert an frühere Ereignisse. Es war nicht Sympathie für die Jesusgläubigen, welche den Gamaliel bewog, für die Zwölf einzutreten, sondern die Möglichkeit, die sich bot, den verhaßten Sadduzäern einen Sieg zu entreißen. Aus einem ähnlichen Beweggrund und vielleicht auch aus einem wirtschaftlichen ging im Frühjahr 37 eine pharisäische Gesandtschaft dem syrischen Legaten Vitellius entgegen, um gegen den damaligen Hohenpriester Jonathan, auch einen Sohn des alten Annas, zu intervenieren, unter dem allem Anschein nach die blutige Verfolgung der hellenistischen Christen in Jerusalem und Umgebung stattgefunden hatte[116]. Man kann daher die Stelle bei Flavius Josephus über Jakobus nicht gut anders interpretieren[117]. Es liegt nahe, daß die Pharisäer insofern für die Christen eine gewisse Sympathie empfanden, als diese immerhin eine wertvolle Hilfe waren, wenn es galt, gegen die Sadduzäer die Auferstehung zu verteidigen. Auch läßt sich vermuten, daß sie den Jakobus nicht

[116] Vgl. P. Gaechter, The Hatred of the House of Annas: Theol. Studies 8 (Baltimore 1947) S. 21—23.
[117] Ebd. S. 30—33.

jener Gesetzesverfehlungen schuldig fanden, um derentwegen ihn Annas hinrichten ließ. Auch die Tempelfrömmigkeit der Christen konnte nicht unbeachtet bleiben. Dagegen mußte gerade in Pharisäerkreisen schwer ins Gewicht fallen, daß diese selben Christen unbeschnittene Heiden als Glaubensbrüder betrachteten, und Jakobus für Paulus eintrat, den sie haßten wie sonst kaum jemanden. Auch Flavius Josephus verhilft uns also nicht zur Erkenntnis, daß Jakobus mehr als ein rechtschaffener Gesetzesjude gewesen ist[118].

Über Josephus hinaus beruft man sich zur Zeichnung des Jakobus sehr häufig auf Hegesippus und die Ps.-Klementinen. Aber das sind trübe Quellen, gerade was Jakobus betrifft. Vom Ende des ersten Jahrhunderts an zieht sich ein Strom von Jakobus-Traditionen durch mehrere Jahrhunderte hin, den wesentliche Übertreibungen kennzeichnen. Das Hebräer-Evangelium ist das früheste Dokument, das ihn bezeugt, Hegesipp und die Ps.-Klementinen stehen mitten darin[119]. Schon in der erstgenannten Schrift erkennt man klar die geschichtswidrige Tendenz: Entgegen Lk 24, 34 und 1 Kor 15, 5ff erscheint da der Auferstandene als erstem dem Jakobus; dieser ist beim letzten Abendmahl zugegen und schwört, er werde keine Speise genießen, bis er Jesu vom Tode auferstanden sehe, weshalb ihm der Auferstandene die Eucharistie reicht. Auch die Bezeichnung „der Gerechte" findet sich bereits in dieser Schrift; auch sie ist tendenziöse Erfindung. Derartiges konnte erst nach dem Tod des Jakobus aufkommen. Noch weiter gehen die Ebjoniten. Vom Hebräerevangelium und ebjonitischen Schriften hängt Hegesipp ab, und von dem Jakobusbild der Ps.-Klementinen gilt das Urteil T. Zahns: „Er (Jakobus) ist der Papst der ebjonitischen Phantasie"[120]. Es nimmt sich aus wie ein Akt der Verzweiflung, wenn man zur Rettung eines bestimmten Bildes von Jakobus zu solchen Quellen seine Zuflucht nimmt[121].

Dieser Tendenz ist es auch zuzuschreiben, daß man sich fast ausschließlich um das Jüdische in der Frömmigkeit des Jakobus bemüht, aber daneben vergißt, daß er auch Christ gewesen ist. Seine Haltung auf dem Konzil ist unverständlich, wenn er nicht an Jesus als den Erlöser-Messias und seine Gnade geglaubt und

[118] G. Kittel, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidentum ZNW 30 (1931) 146, urteilt ähnlich: „Diese Beschwerde beweist allein den Parteigegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern, wohl auch scharfe Meinungsverschiedenheiten über die Ausübung der Gerichtsbarkeit, nicht aber eine besondere Sympathie der Pharisäer mit den Christen, insbesondere mit Jakobus als dem in einem besonderen Maße Gesetzestreuen. Man kann höchstens sagen: das Eintreten der Pharisäer schließt ein Gesetzesverächtertum bei Jakobus aus; er muß mindestens im Sinn des durchschnittlich frommen Juden sich zu den Heiligtümern des Jerusalemer Judentums gehalten haben".

[119] Stauffer, Zum Kalifat S. 212, verteidigt seine Anleihen aus Hegesipp: „Gegen alle diese Nachrichten ist an sich nichts einzuwenden, und es erscheint bedenklich, sie nur deshalb in Bausch und Bogen zu verwerfen, weil im weiteren Kontext allerhand historisches Kauderwelsch vorgetragen wird. Auch minderwertige Quellen können gute Überlieferungen enthalten" — und werden auch ganz gern angenommen, wenn sie als das erwiesen sind. Aber gerade das, was Hegesipp über die Nachrichten des NT hinaus über Jakobus vorbringt, liegt in der Linie einer klar erkennbaren geschichtswidrigen Tendenz; nicht ein Zug daraus läßt sich an Hand einer zuverlässigen Quelle als historisch verbürgt dartun, nicht einmal der Beiname „der Gerechte", obschon ihn Stauffer mit Vorliebe gebraucht.

[120] Forschungen VI/2, S. 280.

[121] Sofern gilt auch heute noch das Urteil, das W. Patrick (James the Lord's Brother S. 174) für seine Zeit geschrieben hat: „The James of several modern historians is not the James of history".

darum den nur relativen Wert des AT erkannt hätte. Bei dem Mangel weiterer diesbezüglicher Nachrichten der Apg kommt uns der Jakobusbrief in etwa zu Hilfe, obschon er ganz paränetisch gehalten ist. „Die ethische Höhenlage des Briefes", urteilt Wikenhauser[122], „die diejenige der altt. Weisheitsliteratur weit übertrifft, ist nur aus der starken Einwirkung der Lehre Jesu verständlich". Zahlreich sind darin die Anspielungen an Worte Jesu, wie sie Mt, das jüdischste der Evangelien, aufbewahrt hat[123]. Dagegen fehlen Hinweise auf die Taten Jesu und die Gedanken der paulinischen Theologie. Das stimmt alles gut zum Vorleben des Jakobus, soweit wir es aus der evangelischen Überlieferung kennen, und zu seinem Leben im jüdischen Milieu, das er nie verlassen zu haben scheint. Umso staunenswerter ist seine Geistesweite, die er ohne Zweifel dem Einfluß Jesu verdankt und auf dem Konzil sowohl nach Apg 15, 13—19 wie nach Gal 2, 2—9 bewiesen hat. Jakobus war nicht engstirnig und kein Gegner des Paulus und der Heidenmission. Seine Weitherzigkeit leuchtet auch noch aus dem Bericht Apg 21, 17ff hervor. Es hat darum nichts Überraschendes an sich, daß Paulus nie ein Wort gegen Jakobus geschrieben hat, nicht einmal in seinem Sturmbrief an die Galater. Paulus hatte eben seinerseits Verständnis für Jakobus, wie er Verständnis bei Jakobus gefunden hatte. Die Kirche, auch die Heidenkirche, brauchte sich des Jakobus nicht zu schämen. Obschon ein frommer Jude, war er doch ein wahrer Christ.

[122] Einleitung in das NT S. 348. — Fr. Hauck, Der Brief des Jakobus (Komm. z. NT hrsg. von Th. Zahn XVI, 1926) S. 17f. — Für Einzelheiten zur Frage des Christentums im Jakobusbrief s. die Kommentare.

[123] Vgl. J. B. Mayor, The Epistle of St. James (1892) S. LXXXII—IV; J. Chaine, L'Épître de Saint Jacques (1927) S. LXIV—LXIX.

DAS MENSCHLICHE WISSEN DES IRDISCHEN CHRISTUS

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

I.

Der geniale und in mancher Hinsicht zu scharf beurteilte[1] Hermann Schell hatte seinerzeit die scholastischen Ansichten vom menschlichen Wissen Christi einer bohrenden und — als er auf die *scientia infusa* zu sprechen kam — zum Teil treffenden Kritik unterworfen[2]. Allerdings verstieß er durch seine Ablehnung der Gottesschau Christi gegen eine Jahrhunderte alte Lehre und mußte den energischen Widerspruch anderer Theologen in Kauf nehmen. Es kann hier nicht der Frage nachgegangen werden, ob der Gottesbegriff Schells falsch, seine Trinitätslehre modalistisch, seine Erklärung der hypostatischen Union abwegig und darum seine Leugnung der *visio beata* Christi die logische Folgerung aus falschen Prämissen war[3]. Jedenfalls kann auf diesem Wege jene Kritik nicht ausgehöhlt werden, die er an der Lehre von der *scientia infusa* Christi übte; in diesem Punkt ist er von den Prämissen eines möglichen Systems unabhängig und seine Gedanken besitzen eine durchaus eigenständige Kraft. Es ist eigentümlich, daß seine Ablehnung der *scientia infusa* selbst im Lager seiner Gegner keinen rechten Widerhall gefunden hat; selbst seine schärfsten Bekämpfer schweigen sich in dieser Hinsicht aus[4]. Das dürfte damit zusammenhängen, daß er in gewichtigeren Fragen Diskussionen herausgefordert hatte, sodaß seine Kritik an der *scientia infusa* keine Beachtung fand.

Mit der Ablehnung der *visio beata* Christi stand Schell keineswegs allein auf weiter Flur. Schon Benedikt Stattler († 1797), bekannt wegen seiner febronianistischen Neigungen, hatte sich als bedeutender Wegbereiter für die Leugnung der Gottesschau Christi betätigt: persönlich verwarf er sie zwar nicht direkt, vermochte sie aber als zu wenig gesicherte Lehre auch nicht anzunehmen[5]. O. Graber vermutet, daß die bei Stattler zutage tretende Geringschätzung des theologischen Konsenses auf den Einfluß der Aufklärung zurückzuführen sei[6]. Weisweiler scheint dieser Ansicht sympathisch gegenüberzustehen.[7]

---

[1] Josef Hasenfuß, Hermann Schells Verhältnis zu den modernen apologetischen Methoden, insbesondere zur Immanenztheorie: Münchener Theol. Zeitschr. 4 (1953), S. 293–308. — S. 307: „So ist es unverständlich, wie man Schell Subjektivismus, Immanentismus oder sogar pantheistischen Idealismus vorwerfen konnte."

[2] H. Schell, Katholische Dogmatik, 3. Bd., 1. Teil, Paderborn 1892, S. 110–113.

[3] Diese Prämissenfolge wird behauptet von E. Commer, Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus, Wien 1908, S. 82–104.

[4] E. Commer, a. a. O., S. 85–86, wo nur die Leugnung der *visio beatifica* im irdischen Christus beanstandet wird. — Auch die Schell-Protokolle beschäftigen sich nicht mit seiner Ablehnung der *scientia infusa*; Würzburger Diözesanblatt 53 (1907), S. 157ff., 166ff. Abgedruckt bei E. Commer, a. a. O., S. 436–449.

[5] H. Weisweiler, Hat Benedikt Stattler die Gottesschau Christi geleugnet?: Scholastik 5 (1930), S. 577.

[6] O. Graber, Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung, Graz 1920, S. 33.

[7] A. a. O., S. 578.

Es ist interessant, daß der angesehene Ingolstädter Dogmatiker Marianus Dobmayer († 1805) in seinem posthumen Werk „Systema Theologiae catholicae" Christus wohl eine *scientia infusa* zubilligt[8], sie aber begrenzt und entwicklungsfähig sein läßt[9]. Die *visio beata* Christi aber lehnt er mit Berufung auf Stattler ab, da sie weder in Schrift und Tradition noch in den Konzilien ein solides Fundament aufzuweisen habe; vom Standpunkt der Vernunft gesehen, lasse sie sich mit dem Leiden, der Freiheit und dem Verdienst Christi nicht in Einklang bringen.[10] Im folgenden seien noch einige katholische Theologen des 19. Jahrhunderts aufgezählt, von denen die Gottesschau Christi bekämpft wurde[11].

Bei Georg Hermes und Anton Günther macht sich stark der Einfluß des protestantischen Rationalismus geltend. Ihre psychologisierende Definition der Person (wie für Kant so ist auch für sie Person und Selbstbewußtsein identisch) drängt sie in eine verfeinerte Form des Nestorianismus ab. Hermes bevorzugte bei seinen Vorlesungen die Werke Stattlers und kam schon dadurch zur Leugnung der Gottesschau Christi. Er übertraf seinen Meister insofern, als er den *terminus ante quem non* der Gottesschau Christi mit der Himmelfahrt ansetzte. Günther dagegen baut konsequent auf seinen philosophischen Grundlagen auf: da Person mit Selbstbewußtsein gleichzusetzen sei, so folge aus der scholastischen Lehre von der hypostatischen Union (keine menschliche, nur eine göttliche Person in Christus!), daß das Selbstbewußtsein der Menschheit von dem des Logos suppliert werde; daher komme es auch, daß die alte Schule dem Menschensohn schon im Mutterleibe hohe Erkenntnis und Weisheit zuerkenne, ein Standpunkt, den Günther nicht einzunehmen vermag. Die Freunde Günthers Joh. B. Baltzer und P. Knoodt folgen den Spuren ihres verehrten Meisters und führen gegen die Gottesschau Christi Lk 2, 52 ins Treffen.

Selbst der so orthodox gesinnte Heinrich Klee fiel dem Einfluß der Bekämpfer der *visio beata* Christi zum Opfer. Auch Fr. X. Dieringer, Emile Bougaud (Generalvikar von Orléans und später Bischof von Laval), der deutsche Bischof Joh. Th. Laurent, die Exegeten Leonhard Zill und Adalbert Maier (auf Grund des Hebräerbriefes 2, 17 und 4, 15) erklären sich mit den Leugnern der Gottesschau Christi solidarisch. J. H. Oswald spricht zwar vorsichtiger als die bisher Genannten, hebt aber doch hervor, daß sich keine positiven Beweise für die traditionelle Lehre beibringen ließen. Sehr gewagte Ansichten werden in der Tübinger Quartalschrift (1878) von Lizentiat Knittel und Prof. Linsemann geäußert. Selbst Paul Schanz scheint von der an Breite gewinnenden Richtung mitgerissen worden zu sein. Daß Fr. X. Kiefl, der unentwegte Verteidiger Schells, im Chor der Leugner zu treffen ist, versteht sich von selbst. Einen besonders giftigen Angriff auf die Gottesschau Jesu richtete der Apostat Konstantin Wieland in seiner Schrift „Eine deutsche Abrechnung mit Rom".

Bei den genannten Autoren fällt immer wieder auf, daß sie — abgesehen von spekulativen Gründen (beseligende Schau und Freude — Leid, Trauer) — die Worte der Schrift (besonders Lk 2, 52 und Mk 13, 32) nicht mit einer relativen Allwissenheit vereinbaren können, die doch mit der Gottesschau gegeben scheint. Denn wo Wissensfortschritt und Nichtwissen ausgesagt werden, kann kein Allwissen vorliegen. Außerdem veranlaßt die von der Scholastik aufgestellte Wissensstruktur Christi zu den schwersten Bedenken. Die Scholastik versucht doch „die Seelenkräfte des

---

[8] Mariani Dobmayer Systema theologiae catholicae. Opus posthumum cura et studio Theodori Pantaleonis Senestréy editum, Bd. 6, Solisbaci 1818, S. 232.

[9] A. a. O.: *Ex hac, quam statuimus propositione haud sequitur,* a) *animam Christi plena omnium rerum notitia gavisam fuisse, ...c) vel communicationem notitiarum, a Verbo factam, instantaneam et perfectissimam fuisse.*

[10] A. a. O., S. 233.

[11] Die Belege sind zu finden bei O. Graber, a. a. O., S. 33—45. — S. Szabó, De scientia beata Christi: Xenia thomistica II., Rom 1925, S. 361—362.

Menschensohns mechanisch nach Stockwerken (wahre Stockstreiche für die Wissenschaft) in höhere und niedere abzutheilen"[12].

Sieht man Schell auf dem Hintergrund der theologischen Situation seiner Zeit, so wird man über ihn ein milderes Urteil fällen als es oft geschehen ist. In der Frage nach dem menschlichen Wissen ist Schell nicht der verwegene Reformator, der einen neuen Aufbruch inaugurieren will; er ist vielmehr das Kind einer Zeitströmung, der er, seinem Talent entsprechend, eine starke Stimme und Wucht verliehen hat. Wie seine Vorgänger und Zeitgenossen will auch er zuerst die Hl. Schrift sprechen lassen und sieht sich gezwungen, eine Wissensentwicklung Christi anzunehmen:

„Es ist bedenklich, ein Wort, welches durch das Evangelium selbst in unzweideutigster Weise auf den Gottmenschen angewendet wird (Lk 2, 40. 52; Hebr 4, 15; 5, 8; 12, 2. 3) im Widerspruch mit dem Geheimnis der Menschwerdung zu finden, auf einen rein körperlich-äußerlichen Prozeß zu beschränken und seines naturgemäßen Inhalts zu entdeuten, zumal das ganze Leben Jesu die thatsächlichste Ausführung dafür ist."[13]

Den Grund für die scholastische Lehre von der Wissensvollkommenheit Christi sieht er in ihrem philosophisch verankerten Unverständnis dem Werden gegenüber:

„Die scholastische Denkweise hat keinen Sinn für das Werden, sondern nur für das Sein; nur für den Besitz, nicht für die That, nicht für die Art ihrer Verwirklichung. Daher krystallisiert sie alle Vorzüge, welche sie für angemessen erachtet, so gut es nur geht, bereits für den ersten Augenblick, und bezieht die durch die Thatsachen bekundete Entwicklung nur auf die äußerliche Übereinstimmung, Offenbarung und Darstellung. Darin ist sie mit dem spekulativen Zuge des griechischen Geistes verwandt..."[14]

Ein anderes Bedenken, das er vorzutragen hat, betrifft die Paradoxie des durch verschiedene Wissensstufen scheinbar zerrissenen Geisteslebens Christi. Er äußert sich ganz ähnlich wie Günther:

„Das Sinnliche und Geistige läßt sich im menschlichen Seelenleben nicht in zwei Kanälen nebeneinander herleiten; wie sollte das Geistige und Geistignämlich das Natürliche, Übernatürliche und Gottförmige[15] in der einen Seele Christi fortlaufen, während doch das Grundwesen des Geistes die Anlage für die eine Wahrheit und Güte ist?"[16]

Schell hat noch andere Gründe gegen die Gottesschau namhaft gemacht: daß durch die Gottesschau die Wahrheit des menschlichen Lebens Christi gefährdet werde; daß Gottesschau und Leiden unvereinbar seien; daß der Pilgerstand durch die *visio beata* verunmöglicht werde usw. Auf diese Bedenken ist in Monographien und theologischen Textbüchern geantwortet worden[17]. Wir wollen

[12] A. Günther, Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums. Zweite Abteilung: Die Incarnationstheorie, Wien 1829, S. 251.

[13] Katholische Dogmatik III/1, S. 114.

[14] A. a. O., S. 113.

[15] Damit ist die *scientia acquisita*, die *infusa* und die *visio beata* gemeint.

[16] A. a. O., S. 116.

[17] U. a. J. Marić, Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat. Agram 1916. — O. Graber, Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung, Graz 1920. — V. Kwiatkowski, De scientia beata in anima Christi, Warschau 1921, S. 114—118. — L. Janssens, Tractatus de Deo homine, 1. Pars: Christologia, Freiburg i. Br. 1901, S. 418—431.

uns dabei nicht weiter aufhalten, da diese Schwierigkeiten schon den Scholastikern des Mittelalters geläufig waren, und auch zugestanden werden muß, daß bei der Annahme einer Gottesschau der letzte Einblick in die psychischen Sachverhalte der Seele Christi verschleiert bleibt. Nicht, als ob neue Klärungen unmöglich wären! Was jedoch im vorliegenden Aufsatz angestrebt wird, ist der Versuch, die oben angeführten Anliegen Schells aufzugreifen, d. h. die lebendige Einheit des intellektuellen Lebens Christi, wenn auch nur von sehr ferne, zu verstehen und ihm ein echtes Wachstum an Wissen zuzubilligen. Diese Harmonisierung ist wenig versucht worden[18]. Und doch wird jeder, der die Christologie studiert, bei der Behandlung des menschlichen Wissens Christi sich eines gewissen Befremdens nicht erwehren können. Es scheint, daß auf diesem Sektor wohl noch einige Arbeit geleistet werden darf.

II.

In der Schrift finden sich zwei Aussagereihen, die das Wissen Christi betreffen und konträr entgegengesetzt zu sein scheinen. Zur ersten Reihe gehören jene Texte, in denen von einer direkten Gottesschau Christi gesprochen wird (Jo 1, 18; 3, 11; 3, 21—32; 34—35; 5, 20; 7, 29; 8, 14; 8, 38; 12, 50; 17, 25); sodann die Texte, in denen von Christus ein höheres Wissen prädiziert wird, als Moses und der Täufer besaßen (Jo 1, 17—18; 5, 46; 35—36); schließlich sind die Stellen zu erwähnen, in denen Christus die Fülle der Wahrheit zuerkannt wird (Jo 1, 14—16; Kol 1, 18—19; 2, 3; 2, 8—9, 19).

Nach Ansicht gewichtiger Theologen lassen sich die angeführten Stellen ausnahmslos im Sinne der *communicatio idiomatum* erklären[20]. Sicher gilt das für jene Stellen, in denen Christus die ungeschaffene göttliche Erkenntnis, die *scientia comprehensiva*, zugeschrieben wird, z. B. Jo 10, 15; 16, 15[20a]. Freilich ist zu bedenken, daß einige Stellen sinngemäß doch eher auf Christus den Menschen angewendet werden können. Herausgegriffen seien Jo 1, 18 und Jo 3, 11. Beide befassen sich mit dem Menschen Christus. Jo 1, 14 bietet das Zeugnis der Jünger, v. 15 das Zeugnis des Täufers. Beide Zeugnisse beziehen sich auf den Christus, der sichtbar vor den Menschen gestanden ist. Auch wo Moses und Christus konfrontiert werden (v. 17), ist doch an den Menschen Christus gedacht. Denn eine Konfrontierung zwischen Moses und Gott zu dem Zweck, die Überlegenheit Gottes hervorzuheben, erübrigt sich wohl. Es wird also dem Menschen Christus ein höheres Wissen zuerkannt. Und zwar nicht auf dem Grunde einer *communicatio*

[18] Aus der Nachkriegszeit wäre hier besonders zu erwähnen A. Durand, La science du Christ: Nouvelle Rev. théol. 71 (1949), S. 497—503.

[19] Die Zusammenstellung ist übernommen von B. Leeming, The Human Knowledge of Christ: The Irish Theological Quarterly 19 (1952), S. 237—239.

[20] P. Galtier, De Incarnatione ac Redemptione[3], Paris 1947, S. 258—259. J. Solano, Sacrae Theologiae Summa III, Madrid 1950, S. 120.

[20a] Über die diesbezügliche Kontroverse in der Frühscholastik s. Galtier, De incarnatione[3], S. 265ff.

idiomatum. Denn das göttliche Wissen Christi spricht sich in seiner Verkündigung nicht unmittelbar aus. Vielmehr geht die Verkündigung unmittelbar vom menschlichen Wissen Christi aus. Und gerade um dies Verkündigungswissen geht es Johannes, wie der Gegensatz zwischen Moses und Christus zeigt. Es wird als vollkommener als das des Moses hingestellt und der Grund dafür in die Gottesschau verlegt.[21]

Auch Jo 3, 11. 13 ergeben dasselbe Resultat wie die eben gedeuteten Verse des Johannesevangeliums. Die Linie vom Sehen zum Bezeugen (v. 11) ist doch nur dann eine echte Linie, wenn die menschliche Verkündigung Christi von der Gottesschau seines menschlichen Verstandes aus erfolgt. Außerdem nennt sich Christus in v. 13 den Menschensohn und legt damit den Akzent auf seine menschliche Natur.

Freilich lassen sich auf diesem Weg keine Beweise schmieden, die über jeden Zweifel erhaben sind und den Kritiker zum Schweigen zwingen. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, daß die Lehre von der menschlichen Gottesschau Christi unter dem Eindruck der Hl. Schrift entstanden ist. Und wenn sich ihre Verteidiger ausdrücklich auf die Schrift berufen, dann dürfen sie für ihre Ansicht ebenso viel Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen wie jene Theologen, die alles mit der *communicatio idiomatum* abtun möchten. Denn es darf doch nicht übersehen werden, daß Johannes in schlichter Weise die Person Christi zum Subjekt seiner Aussagen macht, daß diese Aussagen, so weit es geht, vom ganzen Christus zu verstehen sind (der eine göttliche und menschliche Natur besitzt) und eine Verschiebung und Einengung auf eine der beiden Naturen nur dann statthaft wird, wenn klare Gründe dafür sprechen.[22]

Durch die patristische Forschung ist der Nachweis erbracht, daß die Kirchenväter sich zu keiner einheitlichen und geschlossenen Lehre in der Frage nach dem Wissen Christi durchgerungen haben. Nur eine Stelle bei Augustinus hatte man als Zeugnis für die Gottesschau Christi stehen lassen[23]; auch dieser Stelle hat sich die Kritik bemächtigt[24], und es ist noch nicht ausgemacht, ob dieser Augustinus-Text sich zu behaupten vermag.

Besser liegen die Dinge, wenn man die Lehre der Kirchenväter von der Wissensvollkommenheit Christi betrachtet. Auch hier zeigt sich bis ins 5. Jahrhundert hinein ein starkes Schwanken. E. Schulte[25] hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß es zu radikalen Frontwendungen gekommen ist. So beriefen sich

[21] M. J. Lagrange, Evangile selon S. Jean[5], Paris 1936, S. 28. Mit Bezug auf v. 18: „La thèse théologique (de la vision béatifique) nous semble avoir ici un appui solide."

[22] Leeming, a. a. O., S. 245.

[23] Augustinus, De diversis quaestionibus LXXXIII, 65 (PL 40, 60).

[24] A. M. Dumarle, La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin: Eph. Th. Lov. 18 (1941), S. 6—14.

[25] E. Schulte, Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte XII/2), Paderborn 1914, S. 145—146.

die Nestorianer zum Beweis ihrer Lehre auf den Wissensfortschritt, bzw. das Nichtwissen Christi; doch die Väter brachen den von den Nestorianern herangezogenen Schriftstellen die Spitze ab, indem sie mit Origenes meinten, daß der Sohn in Mk 13, 32 eigentlich den mystischen Leib bedeute oder daß Christus aus pädagogischen Gründen nichts über die Zeit des Endgerichtes verraten wollte. Bei Lk 2, 52 dagegen handelte es sich nur um eine immer mehr wachsende Manifestation des Vollwissens Christi nach außen hin. Im Kampf gegen die Monophysiten aber bauten die Väter auf denselben Stellen auf, deren sich schon die Nestorianer bedient hatten, und nahmen einen echten Wissensfortschritt Christi an, um ihm eine echte Menschennatur zu vindizieren. Später allerdings, als es hieß, die Ansichten der Agnoeten zu widerlegen, zeigt sich eine größere Einhelligkeit und Geschlossenheit in der Betonung der relativen Allwissenheit Christi[26].

Doch wird trotz des Schwankens und der Unausgeglichenheit der patristischen Lehre in unserer Frage der aufmerksame Beobachter den Eindruck gewinnen, daß trotz gelegentlicher Divergenzen die Grundtendenz energisch auf die Wissensvollkommenheit Christi hingravitierte. Bei den lateinischen Kirchenvätern tritt das ganz klar in die Erscheinung. Bei den Griechen verdichtet sich der Zug zur relativen Allwissenheit Christi vom 5. Jahrhundert an und findet bei Johannes von Damaskus seinen reinen Ausdruck.

Wenn auf Grund der Annäherung an die relative Allwissenheit Christi und unter Bezugnahme auf die Schriftaussagen von der mittelalterlichen Scholastik relative Allwissenheit Christi und Gottesschau Christi miteinander verknüpft wurden, so lag das durchaus im Sinn einer sachlichen Dynamik. Die theologische Spekulation suchte den gewonnenen Standpunkt auf ihre Weise zu fundieren. Meist bediente man sich des „Perfektionsprinzips": Alle Vollkommenheiten, die möglich sind, müssen schon dem irdischen Christus zugeschrieben werden. Bei der Behandlung der *scientia infusa* wird auf dieses Prinzip zurückzukommen sein. Daß es in seiner unqualifizierten Allgemeinheit nicht einsichtig ist, bezeugen die modernen Versuche, die Gottesschau Christi auf andern spekulativ-theologischen Wegen zu sichern. Hier hat sich u. a. P. Galtier bedeutende Verdienste erworben. Wie bekannt, läßt er den Opfertod als strenges Gebot Gottes für Christus bestehen. Da er Christus trotz der *visio beata* die Freiheit in der Erfüllung eines streng verpflichtenden Gebotes zusichern will, kommt er auf dem von Ch. Pesch angebahnten Weg zu einer *potentia physica peccandi* Christi[27]. Obwohl sich gegen eine der-

[26] Unter relativer Allwissenschaft wird die Kenntnis aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dinge verstanden.

[27] P. Galtier, De Incarnatione ac Redemptione[2], S. 313–322.

[28] A. a. O., S. 256. Derselbe, L'Unité du Christ[2], Paris 1939, S. 358–361. – Die absolute Sicherheit dieser Aussagen Christi hat P. Parente, L'Io di Cristo (Brescia 1951) ohne die unmittelbare Gottesschau zu erhärten versucht (178–271); der Versuch muß als mißlungen betrachtet werden; s. dazu Gregorianum 32 (1951) 525–568; ZkTh 74 (1952) 339–348.

artige Ansicht schwerste Bedenken äußern lassen, ist es interessant zu sehen, wie Galtier sich durch logische Dynamik gezwungen sieht, die Funktion der Gottesschau in ihrem Bezug auf die Verkündigung in den Griff zu nehmen. Diese Perspektive bietet nun tatsächlich neues Material, um einen neuen Beweis für die Gottesschau Christi zu liefern. Im folgenden suchen wir die Gedanken Galtiers[28] durch die Zutat des Momentes der absoluten Sicherheit, die bei der Verkündigung der göttlichen Sohnschaft Christi gefordert ist, zu vertiefen.

Wenn man sich vor Augen hält, daß in der Seele Christi das Bewußtsein seiner Gottheit ruhte, und sowohl seine eigene Gottheit als auch das innere Wesen Gottes zum Bestand seiner Verkündigung gehörte, so wird man sich fragen müssen, ob diese Zusammenhänge eine Gottesschau nicht geradezu notwendig machen. Wäre der Seele Christi die Mitteilung von der Gottheit ihres personalen Trägers und von der dreipersönlichen Struktur der göttlichen Substanz ohne Gottesschau verliehen worden, so wäre sie in Begriffen und geschöpflichen Bildern erfolgt und hätte in der Seele Christi nur eine analoge Erkenntnis des Verkündigungsinhaltes verursacht.

Hier ist nun folgendes zu beachten. Bevor ein Mensch von höchster Ethik und starkem gesunden Geist eine derart enorme Aussage über sich selbst macht, wie sie in dem Satz enthalten ist „Ich bin Gott", wenn er ferner erstmalig und aus Eigenem heraus über die Dreipersönlichkeit Gottes spricht und sich selbst als zweite göttliche Person ausgibt, muß er eine absolute Sicherheit dieser Tatsachen besitzen.

Wir betreiben hier nicht Apologetik, sondern sprechen als Dogmatiker, für welche die hypostatische Union ein unangreifbares Dogma darstellt: Christus ist Gott. Aber die Verkündigung dieser Wahrheit und die Offenbarung des innergöttlichen Raumes setzen ein adäquates Wissen davon in der Seele Christi voraus. Natürlicherweise ist auf Grund der Struktur des menschlichen Bewußtseins die unmittelbare Einsicht in die metaphysische Eigenart des Ich verwehrt. Woher aber hätte der Mensch Christus ohne Vergewaltigung seiner geschöpflichen Natur und ohne ihre Erniedrigung zur leeren Attrappe, jene absolute Sicherheit empfangen, die zur Verkündigung der genannten Wahrheiten unabdinglich ist, wenn nicht aus der Gottesschau. Eine nur analoge Erkenntnis — und mag sie aus der subtilsten *scientia infusa* stammen — gibt keine Einsicht in die teils frei gewollten, teils notwendigen inneren Beziehungen eines absoluten Mysteriums. Zum Beweis des Wahrheitsgehalts der durch analoge Erkenntnis vermittelten Mysterien hätten der Menschheit Christi zwingende Kriterien beigestellt werden müssen, die ihr zunächst einmal die notwendige persönliche Gewißheit über den Inhalt der im menschlichen Bewußtsein enthaltenen übernatürlichen Erkenntnisse gegeben hätten. Die Schrift weiß nichts von dergleichen Kriterien. Man erinnere sich an den zwölfjährigen Jesus, dessen mensch-

liche Bewußtheit, Gott zu sein, auf katholischer Seite nicht in Zweifel gezogen wird. Nach der Lehre der Fundamentaltheologie, die sich in diesem Punkt auf das Vatikanische Konzil berufen kann, gehören Wunder und Prophezeiungen zu den wirksamen Wahrheitskriterien einer religiösen Lehre. Das Johannesevangelium stellt aber ausdrücklich fest (2, 11), daß Jesus zu Kana sein erstes Zeichen wirkte. Nicht zu seiner eigenen Beruhigung. Denn das Bewußtsein, Gott zu sein, war in ihm schon vorher vorhanden und hatte zur entsprechenden Aussage geführt. Zudem hatte er schon vor Kana Jünger um sich gesammelt, um seine religiöse Verkündigung zu beginnen. Zudem zeigt der Wortlaut der Evangelien, daß sowohl das Wunder von Kana als auch die folgenden in ihrer Zeichenkraft nur für die andern Menschen bestimmt waren. Dieses Phänomen einer menschlichen Bewußtheit, Gott zu sein, begleitet von der absoluten Gewißheit, die aus der Natur der Sachlage gefordert erscheint, verleihen in spekulativer Hinsicht der Lehre von der Gottschauung Christi ein besonderes Gewicht. Denn wenn die mittelbare Gotteserkenntnis das nicht zu leisten vermag, was zu leisten ist, bleibt nur die Annahme einer unmittelbaren Gotteserkenntnis in Christus als einziger Erklärungsfaktor bestehen.

III.

Die zweite Aussagereihe der Hl. Schrift umfaßt jene Texte, die ein Nichtwissen Christi entweder implizieren oder direkt behaupten. Es sei hier zuerst auf Lk 2, 52 verwiesen: „Und Jesus nahm zu an Weisheit, an Alter und an Wohlgefallen vor Gott und den Menschen." Mit Recht legt E. Schulte den Finger auf den kritischen Punkt, indem er zu bedenken gibt, daß das eine Verbum „nahm zu" sich sowohl auf Weisheit als auch auf Alter („ἡλικία, wohl am besten als körperliche Entwicklung zu verstehen") und Wohlgefallen bezieht. „Will man nicht dem ‚er nahm zu' eine je nach dem Objekt verschiedene Deutung geben, so ist eine seelische Entwicklung mithin klar ausgesprochen."[29] Der Eindruck, daß es sich um ein echtes Wachstum im Wissen Christi handelt, wird noch verstärkt, wenn man den Parallelismus beachtet, der zwischen Lk 1, 80 (Johannes den Täufer betreffend) und Lk 2, 52 besteht. Gaechter bemerkt hierzu:

„V. 80 (‚Das Kind wuchs heran und ward stark an Geist und lebte in den Steppengegenden bis zum Tag seines Auftretens vor Israel') dürfte das Vorbild gewesen sein für 2, 40 (‚Das Kind wuchs heran und ward stark an immer größerer Fülle der Weisheit, und Gottes Huld war auf ihm') und 2, 40 wiederum für 2, 52 (‚Und Jesus machte stetig Fortschritte an Weisheit, Alter und Huld bei Gott und den Menschen'). 2, 40 und 52 umrahmen eine Szene aus der Entwicklungszeit Jesu, die dem wenigen entspricht, was 1, 80 vom Täufer berichtet. So vollendet der Verfasser die Parallele zwischen beiden, wie auch dadurch, daß er mit 1, 80 die Täufer-

[29] E. Schulte, Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi, S. 6–7.

geschichte, mit 2, 52 die Jesusgeschichte zum Abschluß bringt."[30] Wenn der Parallelismus zwischen Lk 1, 80; 2, 40 und 52 nicht nur im Dienst einer formalistischen Symmetrie, sondern als historische Entsprechung ausgesagt wird, muß man wie bei Johannes so auch bei Jesus eine echte Entwicklung des Wissens annehmen.

Andere Texte, die auf die Wachstumsfähigkeit des Wissens Christi schließen lassen, sind jene, die entweder explizit oder doch wenigstens implizit ein Nichtwissen verraten. Es handelt sich in erster Linie um jene Stellen der Schrift, wo Jesus als fragend eingeführt wird (Mk 6, 38; 9, 20; 11, 13; Jo 11, 34....). Die Ausrede der Väter, Christus habe so gefragt, wie Gott den Adam und Kain gefragt habe, kann doch nicht recht befriedigen. Bei den Fragen Gottes ist es klar, daß es sich um eine pädagogische Aufrüttelung handelte. Und jeder einfache Leser versteht die Fragen Gottes in diesem Sinn. Wo aber soll der pädagogische Zweck liegen, wenn sich Christus z. B. erkundigt, wo Lazarus bestattet worden sei. Die Ausflüchte, die sich die Verlegenheit geschaffen hat, sind zu durchsichtig, um Zwingendes an sich zu haben. Zudem haben einige Kirchenväter im Kampf gegen den Monophysitismus die Echtheit dieser Fragen zugegeben. Vom Patristischen her kann demnach keine Schwierigkeit bestehen, die Fragen Christi als wirkliche Fragen hinzunehmen.

Auch jene Stellen dürfen nicht übersehen werden, wo Jesus seiner Verwunderung über eine Tatsache Ausdruck verleiht (Mt 8, 10; Mk 6, 6....). Verwunderung und Überraschung zeigt man für gewöhnlich nur dann, wenn man überrascht worden ist, d. h. wenn man auf ein Neues und Unerwartetes und darum Ungewußtes stößt.

Eine *crux theologorum* war von jeher Mk 13, 32: „Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater." Dem Wortlaut nach scheint Christus hier eine Einengung seines menschlichen Wissens zu behaupten. Denn aus metaphysischen Gründen ist es unmöglich, im angeführten Text den „Sohn" unter der Rücksicht seiner göttlichen Natur zu verstehen. Ein Vergleich mit der Parallelstelle Mt 24, 36 bringt keine Entlastung des Markustextes. Bei Mt heißt es: „Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, auch die Engel im Himmel nicht, sondern nur der Vater allein." Hier ist zwar der Sohn nicht namentlich angeführt, sondern nur die Engel des Himmels. Aber die Schlußworte „der Vater allein" mit dem Akzent auf „allein" schließen den Sohn vom Wissen bezüglich der Stunde des Endgerichts ebenso aus, wie es die Markusstelle tut.

Wir stehen hier insofern vor einem Dilemma, als die relative Allwissenheit Christi zunächst Ausfluß seiner Gottesschau ist. Im göttlichen Wesen erblickt er das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Eine Ausnahme davon scheint die Stunde des End-

[30] P. Gaechter, Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien. Innsbruck 1953, S. 50.

gerichts zu machen, obwohl sie einen wichtigen Baustein im Rahmen der Heilsgeschichte bedeutet und als solcher dem Sendungswissen des Erlösers angepaßt erscheint. Hat man die Wissensvollkommenheit Christi zu negieren oder den schlicht sich darbietenden Sinn der Markusstelle wegzudisputieren?

Die Geschichte der Patristik zeigt uns, wie sehr die Kirchenväter sich abmühten, zu einer Harmonisierung des Markustextes und der Wissensvollkommenheit Jesu zu gelangen. Theodoret, Proclus und Cyrill von Alexandrien gaben ein Nichtwissen Christi zu. Lösungsversuche im Sinn einer positiven Harmonisierung gab es manche:

„Der Sohn, so meint man, weiß den Tag und die Stunde nicht, weil deren Mitteilung an die Menschen nicht zu seiner Aufgabe gehört; er wußte sie für andere nicht. Oder die Kirche, der mystische Leib Christi, wird als Sohn aufgefaßt und auf sie das Nichtwissen des Endtages gedeutet. Andere erklären, Christus kannte die Zeit nicht in seiner Menschennatur, oder auch durch seine Menschennatur als Erkenntnisquelle. Wird „Sohn" trinitarisch verstanden, ohne Rücksicht auf die Menschwerdung, so heißt es, die Kenntnis kann ihm nicht appropriiert werden. Eine typische Verlegenheitsexegese gibt die Katenenerklärung, auch der Sohn wisse den Tag nicht, außer sofern er im Vater ist, so daß, wenn ihn der Vater nicht wüßte, dann auch nicht der Sohn...."[31]

Aufgabe wird es also sein, die Paradoxie zu lösen und relative Allwissenheit mit relativem Nichtwissen zum Ausgleich zu bringen.

IV.

Die Lehre von der *scienta infusa* Christi stellt ein delikates Problem dar. Noch sind ihre geschichtlichen Entstehungsgründe nicht hinreichend geklärt. Vielleicht hat die Augustinische Illuminationstheorie, die allerdings keinen Unterschied zwischen einer *scientia infusa* und *acquisita* anzugeben weiß[32], zur Ausbildung der Lehre von der *scientia infusa* Christi angetrieben. Ist es vermessen, einstweilen anzunehmen, daß die Erklärung für die Wissensvollkommenheit Christi in der Frühscholastik zunächst doppelgeleisig verlief und sich sowohl auf ein eingegossenes Wissen als auch auf die Gottesschau stützte? Später, besonders in der Hochscholastik, wurden beide Linien vereint und gehören in dieser Vereinigung seither zum Bestand der Theologie.

Die großen Scholastiker bedienten sich zum Erweis der *scientia infusa* des schon erwähnten „Perfektionsprinzips". So schreibt Thomas:

Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum, et tamen possibile est in ea scribi propter intellectum possibilem, quo est omnia fieri, ut dicitur. Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae esset propria perfectio eius.[33]

[31] E. Schulte, a. a. O., S. 7–8. Die Geschichte der Deutung von Mk 13, 32 ist ausführlich geboten bei J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité I², Paris 1927, S. 559–590.

[32] A. Caron, La science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas: Angelicum 7 (1930), S. 507–508.

[33] S. Th. III, q. 9, a. 1.

Im gleichen Sinne äußert sich der hl. Bonaventura:

Ratio autem huius est perfectio ipsius animae Christi, quae non tantum debet esse perfecta secundum superiorem portionem, verum etiam secundum inferiorem et secundum partem sensibilem, non tantum quantum ad statum patriae, verum etiam quantum ad statum viae, qui duplex est, videlicet innocentiae et naturae lapsae. Et secundum hoc Christus habuit triplicem cognitionem isti triplici statui convenientem, videlicet cognitionem gloriae, cognitionem naturae integrae et cognitionem poenalis experientiae, ut de quolibet statu aliquid in se haberet.[34]

Duns Scotus gibt seine perfektionistische Einstellung in der Christologie unumwunden zu:

....in commentando Christum malo excedere, quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere.[35]

Auf die Frage, woher das *Perfektionsprinzip* in die Scholastik eingedrungen ist, dürfte wohl mit dem Hinweis auf jene Kirchenväter geantwortet werden müssen, die von der Scholastik am meisten zitiert werden: Augustinus, Gregor der Große und Johannes von Damaskus. Denn alle drei führen in ihre christologischen Erläuterungen den Begriff des *perfectus Deus et perfectus homo* ein.

Freilich ist das Perfektionsprinzip nicht einfachhin ein Erbe aus der gesamten Patristik. In diesem Zusammenhang möge es genügen, auf früher Gesagtes zurückzuverweisen. In der Frage nach dem Wissen Christi geben eine Reihe von Vätern ein wahres Wachstum und auch ein Nichtwissen Christi zu. Das Perfektionsprinzip tritt bei ihnen also nicht in die Erscheinung. Doch einmal davon abgesehen, gravitierte die Patristik auf die Lehre von der relativen Allwissenheit Christi hin. Dieser Tendenz ist grundsätzlich genüge geleistet durch die Lehre von der Schau Gottes und aller existierenden Dinge in Gott. Die Patristik zeigt nicht die geringste Neigung, die relative Allwissenheit Christi auf verschiedene Formen der Erkenntnis auszugliedern. Wenn man hinzunimmt, daß die Hl. Schrift nichts von einer *scientia infusa* Christi weiß (auch Hebr 10, 5—7 bietet kein solides Fundament), wenn ferner in Betracht gezogen wird, daß die Patristik Christus keine *scientia infusa* zuschreibt (oder höchstens im Sinn einer platonisierenden Illuminationstheorie, die aber für jedes begriffliche Erkennen gelten will), so muß von einer scholastischen Erweiterung gesprochen werden, die den Wert einer Theorie nicht übersteigt.

Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura u. a. scheinen sich bei der Aufstellung der *scientia infusa* damit zu begnügen, auf das Wissen Adams vor dem Sündenfall hinzuweisen, das sie als ein eingegossenes ansehen[36]. Nach ihnen muß Christus auch das Wissen des *status innocentiae* besitzen. Nur unter der Voraussetzung des Perfektionsprinzips ist es möglich, überhaupt noch von einem Beweis reden zu können, so unmittel-

[34] Sent. l. 3, d. 14, a. 3, q. 1 (Quaracchi III, S. 319).
[35] Ordinatio III, d. 13, q. 4, n. 9 (ed. Vivès 14, S. 463).
[36] G. de Gier, La science infuse du Christ d'après S. Thomas d'Aquin. Tilburg 1941, S. 70—71. Vgl. J. Bittremieux, La science infuse du Christ d'après S. Bonaventure: Etudes Franciscaines 34 (1922), S. 308—326.

bar ist im allgemeinen die Zudiktierung der *scientia infusa*, wo vom Wissen Christi gehandelt wird. Freilich befand sich Adam in einer außergewöhnlichen und einmaligen Lage, die an sich keine Rückschlüsse auf Christus erlaubt. Adam war der erste Mensch, der nach der gewöhnlichen theologischen Meinung als Erwachsener geschaffen wurde und als solcher lebensfähig sein mußte. Dazu war ein gewisses Wissen erforderlich, bevor es erworben werden konnte. Thomas schreibt Adam eine durchaus begrenzte angeschaffene Wissensmenge zu. Außerdem läßt er sie nicht im strengen Sinn eingegossen sein, weil ihre Benützung der *conversio ad phantasmata* bedarf.

Thomas geht bei der Behandlung der *scientia infusa* Christi bedeutend vorsichtiger und methodischer zu Werke. Entsprechend seinen aristotelischen Anschauungen deckt er jene Potenzen des Intellektes auf, die bei Christus aktuiert sein müssen, um ihn als vollkommen ansehen zu können. Bei der *scientia infusa* geht es um die Aktuierung des *intellectus possibilis* in Kontradistinktion zum *intellectus agens*. Zwei Aspekte müssen nach Thomas klar gesehen werden: die hypostatische Union und das Erlösungswerk. Die hypostatische Union verlangt die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi, soweit das Erlösungswerk nicht Defekte erfordert. Das letztere trifft nicht für die Seele Christi zu. Im Gegenteil, es ist angemessen, daß Christus, der die Ursache der Vollkommenheit der Menschen ist, an sich jene Vollkommenheit trägt, die er verursacht.

Der Beweis des hl. Thomas ist ziemlich aprioristischer Natur. Zuerst ist doch einmal zu fragen, ob es genügt, daß Christus die Gottesschau und damit in eminenter Weise das besitzt, was eine *scientia infusa* zu leisten vermag. Die gebräuchliche Unterscheidung, durch die *visio beata* sehe die Seele die Dinge, wie sie in Gott sind, durch die *scientia infusa* jedoch, wie sie in sich sind, hat nichts Überzeugendes an sich. Denn entweder sieht die Seele die existierenden Dinge in Gott oder nicht. Wenn ja, dann sieht sie eben auch die Dinge. Das Sehen der Dinge bedeutet aber, daß man ihr Wesen sieht und zwar viel vollkommener als in einer begrifflichen Erkenntnis.

Was nun den Hinweis des hl. Thomas betrifft, Christus müsse jene Vollkommenheit besitzen, die er verursacht, so ist zu sagen, daß das Erlösungswerk auf die meritorische Verursachung der Gottesschau abzielt. Die Gottesschau ist Christus zuzusprechen. (Der mitunter übliche Hinweis, die *scientia infusa* sei den abgeschiedenen Seelen konnatural, Christus als Haupt dieser Seelen müsse sie darum auch besitzen, ist nicht einleuchtend. Denn bei der *scientia infusa* dieser Seelen kann es sich nur um die Erkenntnisweise eines defizienten Modus der menschlichen Existenz handeln. Außerdem hat man in der Theologie oft allzu großzügig mit der *scientia infusa* gearbeitet. Es steht gar nicht so fest, daß die Natur der Seele, wenn sie außerhalb des Körpers weilt, eine derartige ist, daß ein Einwirken materieller Dinge auf ihre Er-

kenntnis unter allen Umständen als widerspruchsvoll abzulehnen ist. Hier scheint ein geheimer platonischer Dualismus der Aufstellung der *scientia infusa* sehr entgegengekommen zu sein.)

Zum Abschluß sei der Gedanke vorgelegt, daß die Erkenntniskraft des Menschen als eine Einheit gesehen werden muß. Der Mensch besitzt ein Streben auf die Wahrheit hin. Ist dieses Streben in der *visio beata* voll und ganz erfüllt, so ist nicht einzusehen, welche Funktion eine zusätzliche *scientia infusa* haben soll. Ja, wenn das Wahrheitsstreben auf einer weniger vollkommenen Stufe erfüllt ist, hat die Erhebung zu einer höheren Stufe einen Sinn. Aber doch nicht umgekehrt. Wo eine vollkommene Erfüllung gegeben ist, muß doch nicht noch eine weniger vollkommene hinzutreten.

In den dogmatischen Textbüchern findet man häufig den Beweis, der von dem Gedanken ausgeht, daß Christus das Haupt der Engel sei, die *scientia infusa* aber zur konnaturalen Erkenntnisweise der Engel gehöre und sie deshalb auch Christus zukommen müsse. Hier ist zu sagen, daß die geistige Überlegenheit über die konnaturale Erkenntnis der Engel durch die Gottesschau Christi gewährleistet ist. Und auf diese Überlegenheit kommt es doch an[37]. Da Christus Mensch ist, muß die Vollkommenheit, die ihn über die Engel erhebt, auf der Linie des Menschlichen verlaufen und ist darum im höheren Grad der Gottesschau zu sehen. Man darf übrigens in diesem Zusammenhang die Frage stellen, ob Christus nicht erst seit seiner Verherrlichung formell zum Haupt der Engel erhoben wurde.

Ein anderer Versuch, eine Grundlage für die Existenz der *scientia infusa* Christi zu schaffen, fußt auf Hebr 10, 5—7: „Darum sprach er bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer willst du nicht, einen Leib aber hast du mir erschaffen... Da sprach ich: Siehe, ich komme, um deinen Willen zu erfüllen, o Gott". Die Worte, die Christus in den Mund gelegt werden, sind ein Zitat aus Ps 39, 7—9. Mit ihnen will der Verfasser des Hebräerbriefes die Gehorsamshingabe Christi schildern. Man argumentiert folgendermaßen: Den Akt der Gehorsamshingabe hat Christus im ersten Augenblick seiner menschlichen Existenz vollzogen. Die Kenntnis, die für diesen Willensakt vorausgesetzt ist, war die der *scientia infusa*. Nach allgemeiner Auffassung war dieser Akt ein meritorischer Akt. Aus der Gottesschau können aber keine meritorischen Akte entspringen.

Spicq hat in seinem großen Kommentar zum Hebräerbrief hervorgehoben, daß das εἰσερχόμενος auf den Kommenden, den ἐρχόμενος der LXX anspiele. Ἐρχόμενος ist aber der *terminus technicus* für den Messias. Also könnte an sich die Hebräerstelle von der Grundhaltung Christi sprechen, die er während seines ganzen Lebens eingenommen hat[38]. Es wäre daher auf Grund des Textes nicht notwendig, an den ersten Augenblick der mensch-

[37] H. Schell, Katholische Dogmatik III/I, S. 111—112.
[38] C. Spicq, L'Epitre aux Hébreux II, Paris 1953, S. 304.

lichen Existenz Christi zu denken. Doch damit ist die Schwierigkeit noch nicht behoben. Denn Christus hat den Akt der Selbsthingabe auf jeden Fall vollzogen. Bei Eliminierung der *scientia infusa* erhebt sich im Hinblick auf das ganze Leben Jesu die Frage: Wie konnte seine Gehorsamshingabe meritorisch sein? Denn wenn er den speziellen Inhalt seiner Sendung und den Wunsch des Vaters nicht aus der *scientia infusa* kannte, dann aus der *visio beata*. Kann aber das Wissen aus der *visio beata* zu meritorischen Akten führen? Für gewöhnlich sagt man: nein! Denn die *scientia visionis* ist das Wissen des *comprehensor qua comprehensor*.

Die hier aufgeworfene Schwierigkeit, die auf den ersten Blick verblüffen könnte, ist nicht durchschlagend. Christus ist sowohl *comprehensor* als auch *viator*; sein Fall ist einmalig. Was für den gewöhnlichen Sterblichen gilt, gilt deshalb noch nicht von Christus. Wenn der gewöhnliche Mensch sein Endziel erreicht hat, so ist er in jeder Beziehung am Endziel angelangt. Seine Bewährungsfrist umspannt nur das irdische Leben. Christus ist zwar unverrückbar mit Gott in der Gottesschau verbunden, ist aber zugleich ein Bürger des irdischen Raums. Als solcher kann er zwar nicht sündigen, aber seinen sittlichen Akten haftet die Eigenart des Verdienstlichen an.

Warum soll er aus der Gottesschau heraus nicht frei und darum sittlich und verdienstlich handeln können? Schließlich herrscht doch im menschlichen Bewußtsein Christi eine psychologische Einheit. Ein Erkennen, dem kein Willensimpuls folgen kann, ist ein Unding. Wenn also in der Gottesschau der zukünftige Opfertod als eine in Freiheit zu erfüllende Leistung gesehen wird, warum kann dann nicht der entsprechende freie Willensakt folgen? Man wird doch auch annehmen müssen, daß die *animae separatae*, die sich der Gottesschau erfreuen, freier Akte fähig sind und zwar unter dem Eindruck der Gottesschau. Im irdischen Leben geht einem freien Willensentscheid allerdings für gewöhnlich eine Wahl voraus, die mit Begriffen arbeitet. Aber nicht immer. Der Mensch kann auch aus der sinnlich-geistigen Anschauung heraus aus mehreren zur Wahl vorgesetzten Gegenständen einen wählen, ohne einen begrifflichen Abwägungsprozeß durchzumachen. Warum soll das gleiche nicht bei der Gottesschau möglich sein? Christus hat nur einen einzigen menschlichen Willen, der zu ihm gehört, ob man Christus nun als *comprehensor* oder als *viator* betrachtet. Darum ist es zulässig, zu sagen, daß der Wille durch die Gottesschau zu einem freien Akt angeregt werden kann und daß dieser sein Verdienstliches aus der Seinsweise bezieht, die Christus als *viator* zukommt.

Mit den vorhergehenden Ausführungen soll nicht der Eindruck erweckt werden, als ob der Lehre von der *scientia infusa* jede Wahrscheinlichkeit abgesprochen werden soll. Es war in diesem Punkt nur insofern eine Auflockerung beabsichtigt, als eine Harmonisierung der menschlichen Bewußtseinselemente Christi von der Gottesschau und dem erworbenen Wissen auszugehen hat. Die

scientia infusa kann einstweilen ausgeklammert bleiben, um nur soweit wieder eingeführt zu werden, als sie eine verbindende und echte Funktion zu versehen hat und nicht nur als ein zusätzlicher, aber überflüssiger Schmuck im Kranz der intellektuellen Vollkommenheiten Christi erscheint.

V.

Arbeitet man einmal mit der *visio beata* und der *scientia acquisita* Christi, hält man sich zu gleicher Zeit vor Augen, daß ein echter Wissenszuwachs und ein gelegentliches Nichtwissen mit der relativen Allwissenheit Christi zu harmonisieren sind, so könnten vielleicht folgende Gesichtspunkte zu einer annehmbaren Lösung führen.

Die Gottesschau bietet Christus ein habituelles Wissen alles Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, jedoch ist das im Sinn der Lehre des hl. Bonaventura zu verstehen. Bonaventura spricht zwar von einem habituellen Erkennen, meint damit aber etwas anderes, als der erste Blick vermuten läßt. Nach ihm liegt vor dem geistigen Auge Christi alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige (ja auch die Possibilien) ausgebreitet. Es ist aber der lenkenden Aufmerksamkeit Christi belassen, welcher Gegenstand im einzelnen anvisiert werden soll. Vielleicht ist folgender Vergleich nicht abwegig: Wenn jemand auf eine weite Landschaft blickt und sie auf sich wirken läßt, so sieht er zwar die einzelnen Bäume und sieht sie auch wieder nicht. Er sieht sie, insofern er das Ganze sieht, das seine Teile in sich begreift. Er sieht sie aber nicht als einzelne Dinge. Um diesen oder jenen Baum in sich zu betrachten, bedarf es der Lenkung und Einstellung der Aufmerksamkeit. Dem Blick auf die ganze Landschaft entspricht die habituelle Erkenntnis des hl. Bonaventura, der Anvisierung des Einzelobjekts die aktuelle Erkenntnis. Auf diese Abweichung des Begriffs „habituell" vom sonstigen Sprachgebrauch der Scholastik ist zu achten. Die Ansicht des hl. Bonaventura ist schon bei Albert dem Großen vorgezeichnet[39]. Bonaventura drückt sich folgendermaßen aus:

Et propterea est tertius modus distinguendi, quod contingit aliquid cognosci cognitione habituali et cognitione actuali, sive cognitione, quae est sicut scientia, et cognitione, quae est sicut considerare. Si igitur loquamur de cognitione quantum ad actum considerationis, sic dicendum est, quod anima Christi numquam tot cognoscit, quot cognoscit ipsum Verbum. Per nullam enim gloriam potest adeo sublimari creatura, ut simul et in actu iudicet de infinitis, cum hoc sit infinitae virtutis. Si vero loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest, quod scit omnia quae cognoscit ipsum Verbum sibi unitum.[40]

Diese Auffassung hat sich in der Franziskanerschule durchgesetzt und ist von Duns Scotus mit viel Scharfsinn verfochten

[39] Sent. III., d. 14, A, a. 3, ad 1 (S. Bourget, S. Alberti Magni opera omnia, 28, S. 258): *...dicendum, quod uno adspectu dicitur duobus modis, scilicet quoad objectum, vel quoad discernentem: et bene concedo, quod scilicet quoad objectum est unus adspectus quo sunt omnia: sed quoad intellectum discernentem non potest esse actus unus: quia alia conversio est secundum actum ad hoc, et alia ad illud.*

[40] Sent. l. 3, d. 14, q. 3, conclusio (Quaracchi III, S. 316).

worden[41]. Allerdings ist auch nach ihm, wo es um die sekundären Objekte der Gottesschau geht, kein Unterschied zu machen zwischen der Schau der realen und der Schau der möglichen Dinge. Wichtig ist aber bei ihm der aus der Erfahrung gewonnene Grundsatz, daß die Erkenntnis des Einzelobjekts desto mehr an Vollkommenheit verliert, auf je mehr Objekte sich die Aufmerksamkeit richtet[42]. Dieser Grundsatz ist auch metaphysisch einsichtig. Dem begrenzten Wesen des Menschen entspricht auch nur ein begrenztes Ausmaß an Aufmerksamkeitsenergie. Wird diese Aufmerksamkeitsenergie zu gleicher Zeit auf verschiedene Objekte verstreut, so wird die Erfassung des Einzelobjekts proportionell reduziert. Nach Thomas besitzt Christus eine aktuelle Erkenntnis aller geschaffenen Dinge[43]. Daß die Erkenntnisfähigkeit des Menschen übernatürlich derart gestärkt werden kann, läßt sich nicht als widerspruchsvoll erkennen. Daraus folgt aber noch nicht, daß es auch so ist. Die bei dergleichen Beweisen zur Verhandlung kommenden Begriffe sind zu leer, um Entscheidendes ausmachen zu können. Der aus der Erfahrung gewonnene und mit der Begrenztheit des menschlichen Wesens zusammenhängende Grundsatz der Aufmerksamkeitsbegrenzung ist ein viel solideres Fundament für die Erforschung des menschlichen Bewußtseins Christi.

In der Lehre Bonaventuras und des Duns Scotus sind uns zwei Vorteile gegeben: 1. bleibt eine relative Allwissenheit Christi gewahrt, und 2. ist zur Wahrung der relativen Allwissenheit die aktuelle Erkenntnis aller in Gott enthaltenen kreatürlichen Dinge nicht notwendig. Von hier aus wird es auch möglich, einen echten Wissenszuwachs, bzw. ein gelegentliches Nichtwissen Christi zuzugeben. Gezeigt sei dies an Mk 13, 32: „Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater." Aus der Gottesschau weiß Christus, daß es der Wille des Vaters ist, daß die Stunde des Endgerichts den Menschen nicht geoffenbart werde. In Gehorsam wird der gottschauende Christus nicht jene verhüllte Wahrheit sehen wollen; oder in unserer vorher gebrauchten Terminologie: er wird seine Aufmerksamkeit nicht auf jene Wahrheit richten und sie zur aktuellen Erkenntnis werden lassen. Nur in diesem Sinn kann wahrheitsgemäß und ohne eine *restrictio mentalis* gesagt werden, der Sohn kenne jenen Tag und jene Stunde nicht.

Es läßt sich wohl im allgemeinen sagen, daß die Aufmerksamkeit des gottschauenden Christus von seiner Sendung her normiert wurde; d. h. aus den sekundären Erkenntnisobjekten der Gottesschau fielen nur jene unter seine aktuelle Erkenntnis, die mit seiner Sendung zu tun hatten. Man braucht sich also nicht vorzustellen, daß Christus alle Sprachen, alle Künste und alle Wissenschaften verstand. Und hier fügt sich auch das Wachstum an

[41] G. M. Cardaropoli, Joannis Duns Scoti doctrina de scientia visionis animae Christi: Collectanea Franciscana 23 (1953), S. 28–30.
[42] Ordinatio III, d. 14, q. 2, n. 20 (ed. Vivès 14, S. 517).
[43] S. Th. III., q. 10, a. 2.

Wissen ein, von dem Lk 2, 52 spricht und jene andern Texte, die den Herrn als fragend und sich wundernd einführen. Obwohl Christus ein habituelles Wissen aller existierenden Dinge besaß, ließ er willentlich aktuelle Lücken offen, in die sich die *scientia acquisita* einordnen kann.

Das erworbene Wissen Christi erhält aber noch eine zusätzliche Funktion. Das Wissen der Gottesschau ist unkonzeptuell und daher unaussprechbar. Christus aber sagt das aus, was er in der Gottesschau gesehen hat (Jo 3, 11). Es muß also eine Umsetzung des Unaussagbaren ins Sagbare vorgenommen werden. Zu diesem Zweck muß das aus der Gottesschau Gewußte mit den Bildern und Wahrheiten der natürlichen und erworbenen Erkenntnis in Vergleich gesetzt, auf die Ebene der analogen Wahrheit gebracht und so aussprechbar gemacht werden. In der Terminologie des hl. Thomas würde man sagen, daß eine *conversio ad phantasmata* stattfindet.

Es ist klar, daß die Transponierung aus der unkonzeptuellen Sphäre in die konzeptuelle Sphäre irrtumslos verlaufen muß. Voraussetzung für diese Arbeit (besonders wenn das Göttliche und Übernatürliche ausgesagt werden soll) ist eine starke schöpferische Begabung, der es gelingt, aus den gewählten Bildern des irdischen Raums das Ewige und Unsichtbare hervorleuchten zu lassen. Die Auswahl der Bilder und Worte verlangt ein untrügliches Urteil, das der Lenkung und des göttlichen Beistandes bedarf. Könnte man nicht den ganzen Komplex der Erleuchtung, der zum Zweck der wirkungsvollen und irrtumslosen Transponierung des Unaussprechlichen auf die Ebene des Aussagbaren gegeben wird, als *scientia infusa* ansehen? So wie die Erleuchtung eine echte und wichtige Funktion versieht, würde auch die *scientia infusa* eine wichtige Funktion versehen und sich harmonisch in das menschliche Bewußtsein Christi einfügen.

Im vorliegenden Artikel wurde nicht die Aufgabe gestellt, auf das Verhältnis von Erkennen und Wollen einzugehen. Die klassische Schwierigkeit, wie sich mit der *visio beata* Trauer und Schmerz vereinbaren lassen, muß hier unberücksichtigt bleiben. Uns lag nur daran, die sonst so unverbunden nebeneinander liegenden Erkenntnisweisen Christi in eine lebendige Verbindung zu bringen und zwar so, daß den Aussagen der Hl. Schrift keine Gewalt angetan werden muß. Das Bedürfnis, eine verständliche Psychologie des menschlichen Bewußtseins Christi zu erarbeiten, ist in unserer Zeit vielleicht stärker ausgebildet als im Mittelalter. Diesem Bedürfnis ein wenig zu dienen, ist der Sinn dieses Aufsatzes. Er möge darum nicht als ein verwegener Abbau der traditionellen Ansichten angesehen werden.

THEOLOGISCHES ZUM MONOGENISMUS

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

(Fortsetzung und Schluß)

II. MONOGENISMUS UND HEILIGE SCHRIFT

Das Thema dieses zweiten Abschnittes zerfällt naturgemäß in zwei Teile. Erstens ist die Frage zu behandeln, ob und mit welcher Sicherheit gesagt werden könne, daß die Schrift unmittelbar den Monogenismus bezeuge. Zweitens muß überlegt werden, ob andere Lehren der Schrift den Monogenismus als notwendige Voraussetzung postulieren. In dieser zweiten Frage werden wir so vorangehen, daß wir dabei auch die Lehre der Kirche als authentische Interpretation über die Lehre voraussetzen, von der aus wir den Monogenismus als sachliche Voraussetzung dieser Lehre zu erreichen suchen. Ist diese Methode auch nicht die einer „reinen" Bibeltheologie, so ist sie für unsere Frage doch zu empfehlen. Wir sind auf diese Weise der in diesem Zusammenhang unerfüllbaren Aufgabe enthoben, *in extenso* und mit allen Mühen, die eine solche Aufgabe erfordern würde, die Erbsünden- und Erlösungslehre der Schrift bibeltheologisch zu entfalten und zu begründen. Wir haben in unserem Fall dazu ein besonderes Recht, weil die kirchliche Erbsündenlehre sich nicht nur als in sich wahr und geoffenbart präsentiert, sondern auch als authentische Interpretation der Schrift selbst[25]. Wir können auf diese Weise zugleich auch dasjenige tun, was wir bei der Betrachtung der kirchlichen Lehre über den Monogenismus bisher unterlassen haben, nämlich uns fragen, ob und wie die kirchliche Erbsündenlehre nicht doch sachlich notwendig den Monogenismus enthalte, auch wenn man nicht sagen kann, er sei in ihr implizit definiert. Auch bei dieser Methode ist uns nicht verwehrt, uns klar zu machen, ob etwa, sowohl beim Ausgangspunkt der Deduktion wie beim Ableitungsverfahren die Sicherheit, die wir erzielen, verschieden ist, je nachdem wir die Schrift allein oder zusammen mit den lehramtlichen Äußerungen der Kirche zu unseren Fragen betrachten.

A. Der direkte Beweis. Möglichkeiten und Grenzen

1. Das Alte Testament

a) Gen 2—3

Da Sap 10, 1 zweifellos auf Gen 1—3 zurückblickt, sonst aber keine Zeugnisse im AT in Betracht kommen, haben wir zunächst die Lehre von Gen 1—3 zu betrachten.

[25] Vgl. Dz 789. 791. Wenn man sagt, daß Röm 5 die Erbsündelehre der Kirche enthält und auch dies in diesem Kanon ausgesprochen ist, so ist natürlich immer noch die Frage offen, wie weit dieser Inhalt mit rein exegetischen Mitteln erhoben werden kann. Hier ist die richtige Mitte nicht leicht einzuhalten zwischen einem exegetischen Semiagnostizismus und einer Haltung, die so tut, als brauche man als Bibeltheolog eigentlich das Glaubensverständnis der Kirche und ihr Lehramt nicht. Vgl. dazu gerade mit unserer Frage als Beispiel: J. Levie, Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte en théologie: NRTh 71 (1949) 1009—1029.

Es ist hier natürlich nicht möglich, all die hermeneutischen Prinzipien zu entwickeln, die man voraussetzen muß, soll festgestellt werden, was der inspirierte Verfasser dieser Genesiskapitel wirklich inhaltlich und theologisch verbindlich aussagen will. Wir müssen diese Prinzipien voraussetzen. Soweit sie allgemein anerkannt sind, bietet diese Voraussetzung keine Schwierigkeit; soweit darüber noch Meinungsverschiedenheiten herrschen, begnügen wir uns damit, die Prinzipien in ihrer bloßen Anwendung vorzuführen, die uns richtig zu sein scheinen und die wir in Übereinstimmung glauben mit jenen Prinzipien, die für die Interpretation dieses Kapitels nach dem kirchlichen Lehramt für alle geltend sind.

Zweifellos wird uns in Gen 2—3[26] ein einzelner Mensch vorgeführt, vor dem kein Mensch war, der die Erde bebauen könnte, der „allein" war, dem erst durch neue Intervention Gottes eine gleichwertige Gefährtin gegeben wird, die es zuvor nicht gab, die zur Mutter aller Lebendigen werden sollte (vgl. Gen 2, 6. 7. 18. 21f; 3, 20). Der Adam, der uns als Stammvater aller geschildert wird, wird als ein Einzelner geschildert. Ist er darum auch schon *eo ipso* nach dem Zeugnis und in der Absicht des Verfassers der Genesis ein Einzelner gewesen? Das ist eine Frage, die mit der eben gemachten Feststellung gestellt, aber noch nicht beantwortet ist. Denn es ist ja gerade die Frage zu stellen, was der Verfasser mit seiner bildlich-dramatischen Schilderung sagen will. Wer sagt, daß diese Frage mit der gemachten Feststellung schon beantwortet sei, der behauptet, daß hier ein historischer Bericht im heutigen Sinn des Wortes, also eine Aussage, dessen *genus litterarium* selbst im heutigen Sinn das geschichtliche[27] sei und nicht nur eine Aussage, deren — genauer noch zu bestimmender — Inhalt einen geschichtlichen Tatbestand bildet. M. a. W. es muß gefragt werden: Gehört die Einzelheit Adams zur Aussageweise oder zum (historischen) Aussageinhalt nach der Absicht des Verfassers der Genesis?

[26] Wir können Gen 1, 26—28 übergehen. Ceuppens (25), Hauret (162) u. a. sagten mit Recht, daß aus diesem Text der Monogenismus nicht bewiesen werden könne. Hier wird eben nur gesagt, daß Gott „den Menschen" und zwar zweigeschlechtlich geschaffen hat. Der Ursprung der Spezies und der Ursprung der Geschlechterzweiheit von Gott ist ausgesagt. Mehr nicht. Lennerz läßt die Frage offen (429).

[27] Eine Aussage kann a) in ihrer Aussage weise geschichtlich sein (und dennoch u. U. in ihrem Inhalte ungeschichtlich, nämlich, wenn sie irrt). Sie ist in ihrer Aussageweise geschichtlich, wenn das Geschichtliche mit den Kategorien der ihm selbst eigenen, beobachtbaren Phänomenalität beschrieben wird. Eine Aussage kann b) einen geschichtlichen Inhalt haben (und in ihrer Aussageweise ungeschichtlich sein), d. h. das gemeinte Geschichtliche in Kategorien beschreiben, die nicht die sind, die von einem Beobachter und Reporter des geschichtlichen Ereignisses an dessen eigener Erscheinungsweise abgelesen wurden. Das „Fallen der Sterne auf die Erde", „das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken der Atmosphäre", das „Ertönen der Posaune des Erzengels" sagen ein (zukünftiges) geschichtliches Ereignis aus (nicht eine überzeitliche Wahrheit); würde aber das gemeinte historische Ereignis so geschildert, wie es für einen dann existierenden Beobachter beobachtbar und erzählbar wäre, dann würde in der Schilderung vermutlich weder ein Posaunenton, noch eine Wolke, noch ein Stern, der auf die Erde fällt, vorkommen. Geschichtlicher Inhalt und geschichtliche Aussageweise (= geschichtliches *genus litterarium*) sind zwei verschiedene Dinge.

Bei dem Stand der heutigen hermeneutischen Prinzipien über das literarische Genus der ersten Genesiskapitel muß diese Frage auf jeden Fall gestellt werden. Ein bloßes Zitieren der fraglichen Sätze aus der Genesis mit der Behauptung, da werde der Monogenismus doch deutlich und unmittelbar greifbar ausgesagt, ist einfach nicht mehr möglich. Mit einer solchen Methode könnte man ebenso gut beweisen, daß die Erschaffung der Welt in 6 Tagen oder die unmittelbare Bildung des Menschen durch Gott aus dem Lehm klar „dastehe". Denn es ist wirklich nicht schon auf den ersten Blick zu sehen, warum das eine mehr, das andere weniger zum „Ausgesagten" und „Gemeinten" gehören soll. Nun sagt man heute gern unter Zugabe der methodischen Notwendigkeit dieser Fragestellung: der Monogenismus gehöre zum Ausgesagten und nicht zur Ausdrucksweise, weil sonst überhaupt die Aussage keinen historischen Inhalt mehr habe[28].

Aber ist das wirklich so sicher? Zunächst einmal: die Rede von dem einen Adam und der einen Eva steht in einer Gesamterzählung bildhaft-plastischer, dramatischer Art. Ist diese individuelle Einzelheit der vorgeführten Personen ein selbständiges Element der Rede, für das als solches allein ein historischer Inhalt gesucht werden muß? Man kann nicht einfach willkürlich ein Element aus einem Gesamtbild herauslösen und fragen, was es für sich inhaltlich sage. Wenn man das tut, könnte man dann nicht folgerichtig auch fragen: Welches ist der historische Inhalt des „Wandelns Gottes in der Zeit des Tageswindes" und das „Geräusch der Tritte Gottes" von 3, 8; muß man annehmen, daß der erste Mensch Ackerbauer gewesen ist, weil sonst Gen 2, 15 keinen historischen Inhalt habe? usw. Es soll keineswegs behauptet werden, daß diese Fälle und jener gleichwertig seien. Aber welches ist der positive und strikte Beweis, daß sie es nicht sind? Selbst wenn wir von dieser vorausliegenden Schwierigkeit absehen, so bleibt die Frage die: Ist es wahr und vor allem bewiesen, daß die Rede von dem einen Menschen keinen historischen Inhalt mehr hätte, wenn sie nicht „wörtlich" im Sinn des Monogenismus verstanden würde?

[28] Vgl. z. B. Lennerz 431; Sagüés n. 546. Ich muß gestehen, daß hier bei beiden bedeutenden Theologen die Argumentation ein zu rasches Tempo zu haben scheint. *Nam*, sagt Sagüés von den Texten, mit denen wir uns beschäftigen, *ea, nisi negentur aliquid historice verum continere, saltem monogenismum docere putanda sunt.* — *Non iam apparet*, sagt Lennerz, *quid in tota illa narratione veri remaneat de origine generis humani. Si ergo hoc loco aliquid de origine generis humani dicitur non potest esse nisi monogenismus.* Mehr wird über diesen kapitalen Punkt nicht gesagt. Mehr als diese eine Behauptung hören wir nicht. Aber ist es denn von vornherein so sicher, daß die ganze Erzählung von dem ersten Menschenpaar keinen historischen Inhalt mehr hat, wenn dies nicht der Monogenismus ist? — Noch einfacher ist die Sache bei Ceuppens (25): Nach Aufzählung der Texte (Gen 2,5—7. 18—23) heißt es einfach: „de ce passage il ressort assez clairement, je pense, qu'à l'origine Dieu ne créa qu'un homme et une femme". Damit ist die Exegese dieser Texte erledigt. Man sieht wirklich nicht ein, warum man nicht mit solcher Methode auch beweisen könnte, daß jeder Transformismus der Schrift „assez clairement" widerspreche, obwohl das Ceuppens für Adam nicht wahr haben will, es aber wieder für Eva strikt verteidigt.

Ist es vom rein exegetischen Standpunkt aus ausgemacht, daß dadurch sicher mehr ausgesagt („gelehrt") werden soll als die wirkliche echte Zusammengehörigkeit aller Menschen, die, vom einen und selben Gott erschaffen, trotz ihrer sehr großen Verschiedenheit eines Wesens, eines Zieles, und einer gemeinsamen Heils- und Unheilsgeschichte sein sollen? Wenn man sich die Neigung der Orientalen vergegenwärtigt, konkret und personalistisch zu denken und darum jede soziologische Einheit in einem einzigen König, einem einzigen Stammvater[29] begründet zu sehen, ist es dann nicht denkbar, daß die aus dem einen göttlichen Ursprung und in der Wesenseinheit des Menschen begründete Zusammengehörigkeit, die Familienhaftigkeit aller Menschen dadurch ausgesagt wird, daß sie im Bilde einer einzigen Sippe mit einem einzigen Stammvater vor Augen gestellt wird? Ist es, rein exegetisch, von vornherein sicher, daß dies nicht genügend historischer Inhalt der „description populaire des origines du genre humain" (Dz 3002) ist? Man kann doch auch nicht sagen, daß dieser Inhalt unbedeutend und selbstverständlich sei. Daß alle Menschen der verschiedensten Völker Kinder des einen Gottes sind und eine Familie bilden, ist auch damals nicht einfach eine Selbstverständlichkeit gewesen. Wie sollte man diese spezifische und geschichtliche Einheit in einem „langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée" anders ausdrücken als im Bild einer sippenhaften Ursprungseinheit?

Wer den Monogenismus einfach explizit und unzweifelhaft in Gen 2—3 ausgesagt sein läßt, muß sich auch der Frage nach den Quellen solchen Wissens stellen. Einfach hier Berufung auf eine neu erfolgte Offenbarung einlegen ist doch wohl eine zu einfache Methode. Inspiration und Offenbarung dürfen ja nicht verwechselt werden. Zumal es heute ja „von niemand mehr in Zweifel gezogen wird", daß diese Berichte außerkanonische Quellen mündlicher und schriftlicher Art haben. Will man das Wissen dieser Quellen aber auf die Uroffenbarung zurückführen, so wäre folgendes zu bedenken: Durch menschliche Erfahrung kann „Adam" gar nicht wissen, daß er der einzige Mensch ist. Er konnte höchstens feststellen, daß sich in seinem Umkreis keine anderen fanden. Gott konnte es ihm aber mitteilen? Sicher, das ist möglich. Aber ist diese Möglichkeit Tatsache? Mußte er dies sicher wissen, um das sein und tun zu können, was er faktisch als Stammvater und sündigendes Haupt der Menschheit war und tat? Ist anzunehmen, daß dieses Wissen, falls es da war, durch ein paar hunderttausend Jahre weitergegeben wurde? — Wenn in anderen Erzählungen des vorderen Orients[30] über das Entstehen des Menschen mehrere Menschenpaare zugleich geschaffen wurden, so braucht darum die Erzählung der Genesis noch nicht ein beabsichtigtes Dementi

[29] Vgl. z. B. Gen 9, 19. 22; 19, 37f; 25, 1—4. Man vergesse schließlich auch nicht, daß bis ins Neue Testament hinein (Mt 2, 3; 3, 5; 4, 24) „alle", das „Ganze" nicht mehr besagen muß als eine große Anzahl, die gar nicht alle Fälle umfassen muß, die an sich in Frage kämen.

[30] Ch. Hauret 119f; R. Labat, Le poème Babylonien de la création 51.

dieser Erzählungen sein, so daß sie den Monogenismus als Inhalt der Aussage bieten würde. Denn einmal können diese andern Erzählungen mit ihren andern Zahlen (7 Paare, 4 Menschen) dasselbe sagen wollen wie die Einzahl der Genesis: die Totalität der Menschen. Zum andern müßte man fragen, ob diese andern Erzählungen nicht durch die Mehrzahl einen Wesensunterschied unter den verschiedenen Menschen (und den daraus entspringenden Völkern) symbolisieren wollten, sodaß im Gegensatz dazu die Einzahl der Genesis die fundamentale Gleichheit der Menschen hervorheben will, ohne daß damit notwendig in der Sache ein eigentlicher Monogenismus gelehrt sein müßte. Denn schließlich ist noch folgendes zu bedenken: es ist von vornherein nicht leicht einzusehen, warum ein wesentlicher Unterschied zwischen der Erzählung von dem einen Menschenpaar und der Entstehung der Eva aus Adam hinsichtlich eines „wörtlichen"[31] Verständnisses beider Erzählungen sein soll. Tatsächlich hält z. B. im Zusammenhang mit der Frage des biblischen Monogenismus Ceuppens[32] den physisch-realen Zusammenhang Evas mit Adam für ausdrücklich in der Schrift gelehrt. Will man dieses aber nicht zugeben[33], so scheint es nicht von vornherein einleuchtend zu sein, wenn man trotzdem den Monogenismus als explizite und eindeutige Aussage der Schrift hinstellt. Wie man aber konsequenterweise diese Auffassung des Entstehens Evas mit dem Zugeständnis vereinen kann, Gen 1—3 widerspreche nicht notwendig einem gemäßigten Transformismus, ist nicht einzusehen[34]. Auch von daher scheint es also sachgemäßer zu sein, nicht zu behaupten, daß es sicher sei, man könne mit rein exegetischen Mitteln den Monogenismus als direkte Aussage von Gen 1—3 erweisen.

Es ist selbstverständlich, daß damit weder der Monogenismus in sich bezweifelt wird, noch positiv bestritten wird, daß er an sich in Gen 1—3 enthalten ist. Was bisher gesagt wurde, kommt daher in keiner Weise mit Dz 2123 in Konflikt. Denn da ist nur das objektive Enthaltensein der *unitas generis humani* in Gen 1—3 ausge-

[31] Wir benutzen diese Ausdrucksweise nur der Kürze und raschen Verständlichkeit wegen. An sich ist sie irreführend: am wörtlichsten ist eine Aussage dann genommen, wenn der Sinn verstanden ist, der ihr auf Grund des je benutzten literarischen Genus zukommt. Wer Gott die Welt in 6mal 24 Stunden schaffen läßt, hat Gen 1 nicht eigentlich „wörtlicher" genommen, sondern ihren Sinn mißverstanden.

[32] Ceuppens, Le polygénisme 26.

[33] Die Zahl derer, die auch in dieser Frage mit dem literarischen Genus der ersten Genesiskapitel Ernst macht und in dem Entstehen Evas aus der Rippe einen dramatischen Symbolausdruck für ihre Gleichheit mit dem Mann und ihre Hinordnung auf ihn sieht, wobei die Frage der physischen Weise ihres Entstehens offen bleibt, scheint im Wachsen zu sein: Caietan, Hoberg, Hummelauer, Nickel, Holzinger, Peters, Lagrange, Junker, Göttsberger, Schlögl, Lusseau, de Fraine, Hauret, Premm, Colungs, Chaine, Bartmann, Cordero, Remy. Im einzelnen ist die Ansicht bei diesen Autoren natürlich recht verschieden, worauf hier nicht eingegangen werden kann. Dasselbe gilt vom Grad der Entschiedenheit, mit der sie von einer physikalischen stofflichen Abstammung Evas aus Adam absehen.

[34] Tatsächlich gehörte es ja zu den „klassischen" Argumenten (Pesch, Lercher, Sagüés usw.) gegen jeden Transformismus, daß er, weil auf Eva nicht anwendbar, auch für Adam nicht behauptet werden könne.

sprochen und zwar gegen die Leugner der Sache selbst, nicht aber zur Frage Stellung genommen, wie dieses Enthaltensein rein exegetisch erkannt werden könne.[35]

Haben wir so die Tragweite von Gen 1—3 für den Monogenismus negativ begrenzt, so ist damit noch nicht alles getan. Wir können und müssen nun auch noch positiv hinzufügen: die Aussage der Genesis ist positiv offen[36] für eine anderswo und anderswie ergangene und durch das Lehramt garantierte Offenbarungslehre über den Monogenismus und in diesem Sinn kann man auch sagen: der Monogenismus gehört zum Inhalt von Gen 2.

Das sei noch etwas erläutert. Zunächst kann gesagt werden: alles bisher Gesagte schließt in keiner Weise aus, daß der Monogenismus auch Inhalt der Aussage ist. Geht es auch nicht an, willkürlich und ohne wirklich deutliche hermeneutische Prinzipien das in Gen 1—3 Gesagte einmal als wörtlich, einmal als bildlich gesagt zu erklären, ist also das Ganze ein großes vielteiliges Bild mit einem historischen Inhalt, der als einer von einer einheitlichen bildhaften Aussage gemeint ist, so steht dennoch nichts im Wege, daß das plastische Bild von einem Menschenpaar, über das, was oben als Sinnminimum gesagt wurde, hinaus, auch die Realität eines einzigen Menschenpaars als Stammeltern aller Menschen aussage.

Man wird aber noch mehr sagen dürfen: Der Verfasser von Gen 2—3 will die Anfänge der Menschheit erzählen und durch diese Reflexion auf den Anfang sagen, was an seiner eigenen Daseinssituation „ursprünglich" ist, von seinem eigenen Dasein eine theologische Deutung geben, indem er es in seinen Ursprung zurückführt. Ja man wird sagen können: die Vergangenheit wird von der religiösen Situation des Schreibers aus betrachtet. Der Verfasser sieht sich nun vor der Tatsache einer ethnologischen und kulturellen Pluralität. Diese reduziert er auf eine frühere Einheit. Wie genau er diese ursprüngliche Einheit bestimmen mag, ob er dabei wirklich sicher die streng numerische Einheit des innerweltlichen Ursprungs oder nur eine transzendente Einheit in Gott oder zwar eine greifbare Einheit innerweltlicher, aber nicht streng monogenistischer Art[37] aussagt, das ist zunächst nicht das, worauf

[35] *Sensus litteralis historicus* und *sensus litteralis historicus*, der aus der betreffenden Stelle selbst und für sich genommen erhoben werden kann, sind eben nicht dasselbe. Dz 2124 weist selbst darauf hin, daß in der Interpretation von Gen 1—3 die *analogia fidei* beachtet werden müsse. Das wäre überflüssig, wenn alles, was ein Text objektiv enthält, aus ihm allein könnte erhoben werden. Die Frage allerdings, was der menschliche Verfasser eines Textes notwendig als Minimum gesagt habe, muß möglichst vom Text selbst ausgehen, will man in diesen Sinn nicht Dinge hineintragen, die einer anderen und fortgeschrittenen Offenbarung entstammen.

[36] In der durchschnittlichen Theorie der Erbsünde könnte diese Voraussetzung auf keine absolute Schwierigkeit stoßen. Die Gnade ist freies Geschenk Gottes. Er kann also ihren Besitz (so würde man sagen) von jeder sinnvollen Bedingung abhängig machen. Ihre Bewahrung durch den ersten Menschen wäre auch für die nicht von ihm abstammenden Menschen eine sinnvolle Bedingung, da ja diese anderen Menschen und ihre Nachkommen mit den Abkömmlingen des ersten Menschen eine Ziel- und Geschichtsgemeinschaft bilden sollen.

[37] Es wäre ja apriorisch nicht ausgeschlossen, daß für den Verfasser der Ge-

hier geachtet werden soll. Die Reduktion einer geschichtlichen und kulturellen Pluralität seines eigenen Daseinsraums auf eine ursprüngliche Einheit, die die heutige Zusammengehörigkeit des jetzigen Vielen in ein gemeinsames Sinnganzes und in eine gemeinsame Geschichte des Heils und Unheils garantiert — das zu sehen und zu sagen ist in sich schon ein erstaunliches Phänomen, zumal der Gesichtskreis des Verfassers doch eine Menge rassisch, kulturell und religiös sehr verschiedener Völker umfaßt, angesichts derer diese ursprüngliche Einheit für die religiöse Metaphysik dieses schlichten Menschen nicht gerade eine Selbstverständlichkeit ist. Vor allem dann nicht, wenn man bedenkt, daß in Gen 1 Unterschiede bei Tieren und Pflanzen, deren Differenzen an sich auch nicht überall und in allen Fällen größer als die unter den Menschen erscheinen mußten, ohne jedes Zögern in einer „fixistischen" Weise als ursprünglich gesehen werden (Gen 1, 11. 21. 24. 25). Man wird nicht sagen können, daß diese an sich kühne Einheitsidee dem Jahvisten nur von der Beobachtung her kommt, daß die Menschen Kinder haben und sich mehren (Gen 1, 28). Modern rationalistische Ideen (die zwischenrassische Fruchtbarkeit trotz der Verschiedenheit usw.) lagen ihm sicher noch ferner. Daß er dennoch die zerklüftete Pluralität seines eigenen Daseinsraumes als einer (mindestens größeren) Einheit innerweltlicher („Adam") und transzendenter Art (der eine Schöpfer aller) entsprungen sieht, das ist eine tiefsinnige Konzeption, zumal ihm sonst die Zeugung als Zeugungsursache des Gleichen (5, 3) gilt. Natürlich hat der Jahvist dieses Einheitsbedürfnis auch dort, wo es sich um die Pluralität einzelner Völker je für sich handelt; auch diese führt er auf einen je einzigen Stammvater zurück (insofern bleibt aufrecht, was oben „negativ" gesagt wurde über die Sicherheit einer eigentlich streng monogenistischen Aussage). Aber sagen wir nicht zu rasch: also ist dort auch nicht mehr dahinter als hier. Denn es kann sich hier um eine sekundäre, objektiv nicht ganz zutreffende unexakte Anwendung einer richtigen metaphysischen Grundkonzeption (wenn auch verhältnismäßig unreflexer Art) handeln, die dort ganz am richtigen Platz ist.

Wir können diese metaphysische Grundkonzeption, die den Verfasser treiben muß, etwa so beschreiben: A) Die Menschen sind trotz ihrer Verschiedenheit im Grunde dieselben und so scharf

---

nesis eine innerweltliche, ursprüngliche, geschichtlich greifbare Einheit der Menschheit denkbar sei, die nicht genau die eines einzigen Urpaares ist und für die ein solches Paar plastisches Mittel der anschaulichen Verdeutlichung wäre. Es ist für uns überflüssig, solche Möglichkeiten apriorischer Art auszumalen. Um sie nicht für a priori unmöglich zu halten, muß man nur darauf reflektieren, wozu für den Verfasser der Genesis diese Einheit Gegensatz sein soll. Dieser Kontrast ist doch, von der Gesamttheologie der ersten Genesiskapitel her gesehen, nicht einfach nur die rein zahlenmäßige Vielheit, sondern die qualifizierte Vielheit einer in Völker, Rassen, Religionen zerrissenen Menschheit, die in nichts mehr einig ist, so daß die verschiedenen Völker selbst keinen gemeinsamen Gott mehr als gleichen Ursprung anerkennen. Dieser empirischen Pluralität stellt der Jahvist die Schilderung dessen entgegen, was „am Anfang war": der eine Mensch aus des einen Gottes Hand als einiges Paar aus Mann und Frau.

und (auch bloß innerweltlich gesehen) unüberbrückbar abgesetzt vom Tierreich; sie sind dieselben in ihrem Wesen: hinfällig aus Erde (wie die Tiere) und trotzdem eine von Jahve besonders angesprochene moralische Kreatur, für die alles andere da ist als Raum ihrer Existenz; über ihnen allen waltet in Gnade und Gericht der eine Gott des Ursprungs, so daß sie alle einer Heils- und Unheilsgeschichte angehören, trotz ihrer Verschiedenheiten; dort, wo sie nicht bloß verschieden, sondern feindlich getrennt sind, ist das nicht das Ursprüngliche, sondern das Ergebnis ihrer Schuld (Kainsgeschichte; Turmbau von Babel). Die Menschen bilden also (zunächst „jetzt") eine solidarische Gemeinschaft des Wesens und der Geschichte, die das Ursprüngliche und Gottgeschaffene ist. – B) Diese Einheit — jetzt, die als gottgewolltes, jetzt gültiges, der Schuld vorausliegendes Existential theologisch hinter der Oberfläche des zerrissenen Daseins entdeckt wird — hat einen Anfang und einen Ursprung: dieser Anfang ist so früh wie die Menschen selbst (nicht erst Effekt einer geschichtlichen Setzung der schuldhaften Willkür der Menschen selbst) und dieser Anfang ist darum ein Uranfang, weil er aus der realen Einheit eines selbigen Ursprungs entspringt. Denn zunächst einmal entsteht die größere Pluralität aus einer geringeren, wie die schlichte Erfahrung lehrt: die Menschen mehren sich (Gen 1, 28). Aber darüber hinaus: Wenn sie sich so durch Zeugung mehren können, braucht es am Anfang nur ein Menschenpaar. Denn wenn es eine von der Zeugung unabhängige andere Ursache der Vielheit der Menschen gäbe, warum wirkte sie jetzt nicht mehr, warum gäbe es neben dieser eine andere, und (vor allem) wären dann diese vom Ursprung her voneinander unabhängigen Menschen wirklich die Einheit und solidarische Gemeinschaft, die sie jetzt sind oder — sein sollten! Oder wären sie dann nicht eben genau so fremd einander gegenüberstehend wie die Arten der Tiere, die Gott geschaffen hat? Kann man vermuten, daß die theologischen Überlegungen des Jahvisten in diese Richtung gegangen sind und ihn darum zur Schilderung des Anfangs und einen Ursprungs aller Menschen veranlaßt haben, die er in bildhafter Plastik uns gibt? Kann man so etwas ihm zutrauen (und dafür spricht sehr vieles), dann ist verständlich gemacht, mit wieviel Recht wir sagen können: seine Aussagen sind – auch *‚quoad nos'* – auf einen eigentlichen Monogenismus mindestens positiv offen, wenn es dadurch nicht sogar schon rein exegetisch wahrscheinlich wird, daß er zum eigentlich Ausgesagten gehört, auch wenn wir nicht behaupten wollen, diese Anschauung der auch innerweltlichen Priorität der Einheit der menschlichen Gesamtwirklichkeit vor ihrer Pluralität sei beim Jahvisten so durchreflektiert, daß es eindeutig sei, daß er für einen absoluten Monogenismus die Garantie übernehmen wolle[38].

Noch einmal etwas anders formuliert: Die Rede von dem einen Urpaar ist zunächst einmal ein Element einer bildhaften Rede,

[38] Er reflektiert in seiner theologischen Aitiologie ja z. B. nicht ausdrücklich hinaus über die ihn umgebende Geschichte, die in seinem Gesichtskreis liegt.

von dem im Gesamtzusammenhang noch gefragt werden muß, was es an geschichtlichem Inhalt aussagen will. Es sagt sicher aus, daß die Menschheit von Anfang an durch die Setzung Gottes (nicht durch eigene „Willkür") in Wesen und heilsgeschichtlicher Bestimmung eine Einheit bildet. Es ist darüber hinaus durchaus wahrscheinlich und mindestens positiv offen (rein exegetisch betrachtet), daß Moses sagen will, daß diese uranfängliche Einheit darin innerweltlich begründet war, daß ihr eine streng physische Geschlechtseinheit zugrundeliegt. Weil es aber rein exegetisch wohl nicht sicher ausmachbar ist, daß das Bild von dem einen Urpaar nur in einem physisch einzigen Urpaar seinen historisch gemeinten Aussageinhalt haben kann, weil die angezielte Realität u. U. auch in einer andersartigen ursprünglichen Einheit auch innerweltlicher Art gedacht werden könnte, darum betrachten wir, rein exegetisch gesehen, den Monogenismus nur als eine wahrscheinlich in Gen 2—3 ausgesagte Lehre der Schrift.

Zu dem eben Gesagten müssen noch einige Anmerkungen gemacht werden. Man könnte gegen das Gesagte einwenden, es würde hier vergessen, daß es sich um Offenbarung handle, daß also der Versuch einer genaueren Bestimmung des in der Aussage eigentlich Gemeinten aus einem Nachvollzug dessen, was der Verfasser sich gedacht haben müsse, von vornherein verkehrt sei. Das ist nicht richtig. Es steht nirgends geschrieben, daß, was in Genesis 1—3 gesagt wird, über den Inspirationscharakter hinaus immer und überall so geoffenbart sein müsse, daß es in dem, was wirklich sicher ausgesagt ist — nicht in dem, was wir als solches willkürlich annehmen — nur durch eigentliche neue Offenbarung gewußt werden könne. Mindestens in vielen Punkten kann der Jahvist das, was er uns sagt, auch wissen, ohne neue Offenbarung (die Gleichwesentlichkeit der Frau, die Schöpfung, nach den großen mittelalterlichen Theologen sogar mit Wahrscheinlichkeit die Tatsache einer Schuld am Anfang der Menschheit). Daß er das, was man so wissen kann, tatsächlich in solcher Reinheit aus dem Dunkel seines Daseins heraus sieht und ausspricht, bleibt immer noch das Wunder des sich offenbarenden Gottes[39] und bleibt inspiriert. Man wird sogar sagen dürfen: bis zum Beweis des Gegenteils, d. h. der Unmöglichkeit, ist in Gen 1—3 in den einzelnen Fällen eine theologische Überlegung des menschlichen Verfassers als unmittelbare Quelle seiner Aussagen zu präsumieren, nicht aber eine Offenbarung, deren Inhalt unvermittelt steil von oben von Gott mitgeteilt wird. Denn sonst müßte man diese Offenbarung konkret schon in den Quellen des Jahvisten suchen oder eine mündliche Tradition[40] vom Anfang her postulieren, Auskünfte, die ihre sehr

[39] Zumal diese theologische Reflexion auf den Anfang geschieht aus der Erfahrung heraus, die der Verfasser mit dem Handeln Gottes in seiner eigenen Heilsgeschichte macht, der Ausgangspunkt dieser Reflexion also gar nicht nur „natürlich" ist, sondern Offenbarung Gottes im strengen Sinn durch Tat und das sie begleitende Wort beinhaltet.

[40] Es soll damit die echte Möglichkeit einer solchen nicht bestritten werden. Aber man wird wohl sagen dürfen: Wenn man sich sie konkret vorzustellen

große Bedenklichkeit haben, um nicht mehr zu sagen. Ist dies aber richtig, dann ist es metaphysisch durchaus berechtigt und geboten, zunächst einmal zu fragen, was der Verfasser sich gedacht haben mag und wie er auf seine Gedanken gekommen sei, und aus diesem Mitvollzug seines Gedankengangs genauer zu erkennen, was er eigentlich sagen wollte und was eventuell nicht. Von dieser Überlegung her ergibt sich für uns die Notwendigkeit, selber reflex jene metaphysisch-theologischen Überlegungen nachzuvollziehen, die ihn zu dem Bild der ursprünglichen Menschheit bewogen haben, um von da aus dann zu sehen, wie weit diese seine und unsere Überlegung trägt. Doch das kann erst später unsere Aufgabe sein.

Vorläufig halten wir als Ergebnis nur fest: angesichts des literarischen Genus ist es für eine bloße Exegese nicht sicher, daß der Monogenismus in Gen 1—3 zu dem eigentlich und verbindlich Ausgesagten gehört. Die ganze Darstellung aber ist mindestens für eine monogenistische Interpretation positiv offen; diese liegt zum wenigsten in der theologischen Tendenz des Verfassers, die eigene religiöse Existenzsituation durch eine theologische Reflexion auf den (wirklich geschichtlichen) Ursprung zu klären. — Auf jeden Fall ist die Erzählung von dem einen Stammvater eine Aussage über die gottgewollte, ursprüngliche Einheit der ganzen Menschheit und ihrer Heils- und Unheilsgeschichte. Denn aus all dem Gesagten ergibt sich, daß dieses das Minimum der Aussage ist, die mit dieser Erzählung gemacht wird.

b) Buch der Weisheit 10, 1

Von der Weisheit wird in einer Betrachtung über ihr Walten in der Geschichte des auserwählten Volkes gesagt: „Sie hat den ersterschaffenen Vater der Welt, als er allein geschaffen war, beschirmt und ihn aus seinem Fall gerettet. Sie gab ihm Kraft, seine Herrschaft über alles auszuüben". Der Text blickt zweifellos auf den Adam von Gen 2—3. Es handelt sich ja um einen Überblick über die Heilsgeschichte der Genesis, in der dann auch Kain, Sintflut, Abraham, Lot usw. genannt werden. Es ist zu beachten, daß der Gegenstand der Aussage in 10, 1 nicht Adam, sondern die Weisheit ist. Es wird an ihr in den Kapiteln 10—12 ein machtvolles Walten in Nachsicht und Segen über ihre Liebhaber besungen. Was aus der Geschichte als Beispiel für diese Wirksamkeit der Weisheit beigebracht wird, wird in freier poetischer Weise einfach aus der Genesis entnommen als Hilfe zur didaktischen Veranschaulichung für das, was eigentlich ausgesagt werden soll: der Segen der Weisheit, der ihren Anhängern zukommt. Für die Interpretation solcher Aussagen wird man das Prinzip aufstellen können: wo ein Bericht eines früheren alttestamentlichen Buches einfach ohne weiteren Kommentar übernommen wird, ist der Inhalt und die

sucht, wird man zu der Vermutung kommen, daß sie nur dasjenige durch die Geschichte endloser Jahrtausende durchzutragen vermag, was auch gleichzeitig durch die metaphysische Reflexion des Menschen und deren Bedürfnisse immer am Leben erhalten bleibt, wie auch umgekehrt diese Reflexion durch jene Tradition immer wieder geweckt wird.

Tragweite des Übernommenen nach dem Inhalt und der Tragweite der Quelle des Übernommenen zu beurteilen, vorausgesetzt, daß Zweck und Absicht in seiner Verwendung nicht mehr fordern. Gehen wir von diesem Prinzip aus, so läßt sich aus Sap 10, 1 soviel und nur soviel entnehmen, wie wir aus Gen 2—3 entnehmen konnten; es wird hier neu nur gesagt: die Weisheit hat jenen Adam, von dem in Gen 2—3 erzählt wird, und so, wie dort von ihm erzählt wird, und so, wie das dort von ihm Erzählte zu interpretieren ist, beschirmt und gerettet. Da Sap 10ff keine Eigennamen nennt (weder Adam, noch Kain, noch Abraham, noch Lot, noch Jakob, noch Joseph, noch Moses sind im Kap. 10 mit ihrem Namen genannt, obwohl von ihnen die Rede ist), so sind die Aussagen, die über Adam als Stammvater gemacht werden, nur dazu da, um ihn überhaupt zu kennzeichnen, ohne ihn mit seinem Namen nennen zu müssen. Die Tragweite dieser aus Gen 2—3 entnommenen Kennzeichnung abzugrenzen und zu garantieren, konnte also der Verfasser von Sap ruhig seiner Quelle überlassen. Für die Frage des Monogenismus kommt dem Text also keine selbständige Bedeutung zu[41].

2. Das Neue Testament

Apg 17, 24—26

Hier ist zunächst darauf zu achten, daß Lukas eine Rede des Paulus berichtet. Die Inspiration als solche und die darin begründete Inerranz bezieht sich also zunächst auf die Tatsache, daß diese Rede mit diesem Inhalt tatsächlich gehalten wurde, nicht auf die Richtigkeit des Gesagten. Der Inhalt also kann nur insofern als richtig garantiert werden, als diese Rede die Predigt eines Apostels ist und diese darum inhaltlich wahr und glaubensfordernd ist und in dem Maße, als der Inhalt der Predigt eines einzelnen Apostels einen solchen Anspruch erhebt. Da ein Apostel da, wo seine Predigt nicht den absoluten Glaubensgehorsam fordert, irren kann[42], so

[41] Eine Parallele, die das Gesagte verdeutlichen mag: Wenn im Schema des Vatikanums, das schon zitiert wurde, gesprochen wird vom *corpus (Adae) de limo terrae formatum*, von *Eva e costa eius (Adae) divinitus formata* (Coll. Lac. VII 1633), so sieht jeder, daß es sich um eine Zitation aus Gen 2 handelt und daß der Verfasser des Schemas die Tragweite und den genauen Inhalt und dessen Abgrenzung der Quelle seines Zitats und deren Interpretation überläßt, daß also gegen einen Transformismus oder für die physische Realität der Rippe sich aus dem Text nichts Entscheidendes entnehmen läßt. Das bleibt auch wahr, obwohl man so gut wie sicher sagen kann, daß damals der Verfasser des Schemas von der unmittelbaren Bildung des Leibes Adams aus anorganischer Materie und von der physischen Realität der Adamsrippe als Materie der Bildung Evas überzeugt war. Aber aussagen wollte er nur das, was der zitierte Text mit seiner Autorität wirklich deckt. Was dies aber genau ist, darüber sagt der Verfasser des Schemas nichts. Dasselbe Beispiel aus jüngster Zeit könnte aus der Ansprache Pius XII. an die Mitglieder der Päpstl. Akademie der Wissenschaften entnommen werden, AAS 33 (1941) 506.

[42] Einem einzelnen Apostel als solchem (d. h. wo er nicht gleichzeitig inspirierter Autor ist) brauchen wir ja wohl keinen größeren Umfang der Unfehlbarkeit zuzuschreiben als den Nachfolgern Petri. M. a. W. die Grenzen dieser Unfehlbarkeit werden auch die jener sein. Ein praktisches Beispiel: Apg 20, 25 verglichen mit 2 Tim 4, 20.

wäre an sich zu beweisen, daß Paulus diesen Satz als eine absolute Forderung seiner Glaubenspredigt vorgetragen hat, als unerläßlichen Inhalt seines Evangeliums.

Aber sehen wir von dieser Frage ruhig ab. Paulus sagt, daß der eine, von ihm verkündigte, den Athenern unbekannte Gott „aus einem"[43] das ganze Volk der Menschen schuf, um auf dem ganzen Angesicht der Erde zu siedeln. Er wiederholt so nur, wie das jeder Prediger erlaubt und geboten ist, den Bericht der Genesis (und den Gedanken von Deut 32, 8). Er sagt das, um den Athenern verständlich zu machen, daß ihre Frömmigkeit und ihr Heilsgeschick nicht völkisch autochthon sein könne, sondern bestimmt sein müsse von dem einen Herrn Himmels und der Erde, nicht also ihre religiöse Existenz von einem Sondergott gerade ihres Volkstums und ihrer Geschichte abhängig sei. Nach dem oben formulierten Prinzip müssen wir sagen: Paulus wiederholt einfach seine Quelle in dem Sinn und der Tragweite, die sie in sich hat. Denn auch der Zusammenhang, in dem Paulus diese Lehre der Genesis wiederholt, erfordert nicht mehr. Paulus will die Einheit der Menschheit in ihrer Heilsgeschichte durch und von dem einen lebendigen Gott der israelitischen und christlichen Heilsgeschichte hervorheben, indem er sie „aus einem" entspringen läßt genau so und in derselben Absicht wie die Genesis selbst. In dem Maße also und mit den Grenzen und Sicherheiten dort eine historische Ursprungseinheit als Grund der Einheit der Menschen und der Solidarität ihrer Geschichte gelehrt wird, im selben Maße geschieht es auch bei Paulus. Mehr wird man wohl nicht sicher sagen können. Es kommt

[43] Es scheint mir an der Sache nichts zu ändern, ob man statt ἐξ ἑνός die alte Lesart ἐξ ἑνὸς αἵματος bevorzugt, oder wenn man sich darüber den Kopf zerbricht, was man etwa zu ἑνός ergänzen könnte. Denn in allen Fällen scheint dieser oder dieses ἕν eine Einheit zu besagen, die nach dem Kontext von Gott verschieden ist und eine Ursprungseinheit ist. Auch wenn man mit de Fraine (Zs „aus einem Blut" liest und dabei auf Jo 1, 13 und die alttestamentliche Bedeutung von Blut als Lebensträger hinweist, so wird es sich immer noch um eine Ursprungseinheit (ἐξ!) und nicht um die Einheit (= Gleichheit) der Modalität des Entstehens aller Menschen handeln. Denn auch dann wäre die Übersetzung (vgl. Bauer, Wörterbuch s. v. αἷμα) „aus dem Geblüt eines einzigen" die naheliegendste. Man müßte denn übersetzen „aus demselben Blut machen" und sagen, dies bedeute: aus demselben (= gleichartigen) Stoff machen (wie das ja bei Jo 1, 13 die Materialursache aussagt, nicht eigentlich den Ursprung). Aber kann man so interpretieren? Was für einen Zweck hätte dann dieses ἐξ ἑνός? Die Gleichartigkeit der Menschen selbst wäre auch ohne diesen Zusatz ausgesagt durch den Satz, daß der eine Gott alle Völker geschaffen hat. Und ist nicht die Beziehung auf Adam viel näherliegend, weil sie sonst bei Paulus in ähnlichen Zusammenhängen vorkommt (Röm 5, 12ff; 1 Kor 11, 7ff; 15, 28; 15, 45), wo hier der ganze Passus von Anfang an die ersten Kapitel der Genesis zusammenfaßt, weil auch die rabbinische Theologie (Strack-Billerbeck II 7 usw.) die Abstammung aller von Adam aus Gründen lehrte, die sich durchaus mit dem berühren, worauf es Paulus letztlich hier ankommt: die Begründung der Wesenseinheit und Solidarität aller. Wir glauben (von de Fraine absehend), daß Lennerz (428) recht hat, wenn er sagt, er kenne keinen Exegeten, der den Text nicht auf den einen Adam interpretiere, und sind der Meinung, daß dies die naheliegendste Interpretation für den unbefangenen Exegeten ist. Nur meinen wir, daß damit das Problem im Blick auf den Monogenismus noch nicht erledigt ist, sondern erst beginnt, genau wie bei der Auslegung von Gen 2—3.

zwar Paulus auf eine Ursprungseinheit im Zusammenhang seiner Rede an; man wird auch nicht sagen können, daß diese für die Sinnspitze seiner Rede nur belangloses rednerisches Element sei. Aber er sagt darüber im Blick auf die Genesis einfach das, was dort gesagt ist. Da dort eine Ursprungseinheit ausgesagt ist, die auf jeden Fall für seine Argumentation genügt, braucht er nicht darauf reflektiert haben, welches angesichts der Monogenismus-Polygenismus-Frage die genaue Grenze und exakte Tragweite der Aussage der Genesis ist. Da aber diese für sich hinsichtlich des strengen Monogenismus über eine ursprüngliche, geschichtliche Einheit des Menschengeschlechtes hin, die a priori noch verschiedenartig gedacht werden könnte, für uns keinen absolut eindeutigen Aufschluß gewährt, können wir ihn auch bei der Wiederholung dieses Berichtes bei Paulus nicht finden.

Was oben von Gen 2—3 gesagt wurde, könnte also negativ und auch positiv von Apg 17, 26 gesagt werden. Auch positiv! Denn wir haben hier dasselbe *ἐξ ἑνός*, wie wir es Hebr 2, 11 finden. Wäre über dieses *ἐξ ἑνός πάντες*, rein in sich genommen, auch dasselbe zu sagen, wie über Apg 17, 26 und Gen 2—3, bloß für sich gelesen (auch abgesehen davon, daß es hier formal nur als Kontrapunkt zu allen *ἁγιαζόμενοι*, nicht aber zu allen Menschen steht), so zeigt doch der sachliche Zusammenhang von Hebr 2, 11 im Rahmen der ganzen Paulinischen Erlösungstheologie, daß eine echte Ursprungseinheit aller bei Paulus wirklich monogenistisch zu verstehen ist, soll sie sinnvoll bleiben. Doch diese Erwägungen vom Ganzen der Paulinischen Erbschuld- und Erlösungslehre her, die also eine Exegese des einzelnen Textes für sich überschreiten, können uns erst im nächsten Abschnitt beschäftigen.

Es ist ja überhaupt Vorsicht und Behutsamkeit bei solchen neutestamentlichen Zitaten aus dem Alten Testament angebracht[44]. Viele Exegeten werden heute nicht mehr zugeben, daß die anthropologische Universalität der Sintflut[45] wegen 2 Petr 2, 5 sicher sei. Muß Jonas im Bauch des Fisches ein historisches Faktum[46]

[44] Man denke z. B. auch an Ex 20, 8: die sechs Tage des Schaffens Gottes werden nicht „wörtlicher" dadurch, daß sie an einer an sich sehr unpoetischen, nüchternen Stelle genannt werden im Blick auf Gen 1.

[45] Vaccari und andere bestreiten sie und nach ihm wächst die Zahl der Bestreiter.

[46] Man darf wohl sagen: so wenig sich jemand für die Historizität des Siegfried verbürgt, wenn er sagt: ich werde so tapfer sein, wie Siegfried es war, so wenig ist das Wort Jesu eine Garantie der Historizität dieses Vorkommnisses. Das gibt schließlich auch J. Schildenberger (Vom Geheimnis des Gotteswortes [Heidelberg 1950] 316 Anm. 212) zu. Ob Jonas' Geschick aus anderen Gründen historisch sein muß, steht hier nicht zur Debatte. Auch katholische Exegeten wie A. Calmet, A. van Hoonacker, H. Lesêtre, M. Tobac, A. Condamin, Dennefeld bezweifeln dies. — Der Text in der Enzyklika „Spiritus Paraclitus" Benedikts XV., AAS 12 (1920) 398, braucht dieser Auffassung nicht zu widersprechen. Es ist hier nicht mehr als durch Beispiele erläutert, daß für Jesus das Alte Testament in allen seinen Teilen eine absolute Autorität war. Wie aber die von Jesus in diesem Sinn zitierten Texte in sich und somit in der Absicht Jesu zu interpretieren sind, darüber gibt Benedikt keine Entscheidung für die von ihm angeführten Beispiele.

sein wegen Mt 12, 40? Ist die Tatsächlichkeit des aus der „Him
fahrt des Moses" entnommenen Streites zwischen dem T
und Michael um den Leichnam des Moses verbürgt durch Ju
oder ist das, was der Apostel sagen will, auch dann sagba
sinnvoll, wenn das Beispiel, das ja etwas anderes — die eigent
Aussage — erläutern soll, nur eine literarische Existenz
Kann man wirklich das „wörtliche" Verständnis des Ge
berichts über die Bildung Evas aus der Rippe Adams aus 1
11, 8. 12; Eph 5, 28—30; 1 Tim 2, 13f beweisen? Die oben genan
katholischen Exegeten[47] sind offenbar nicht dieser Meinung.
Paulus über die Frau einschärfen will durch diesen Hinwei
durch diesen Hinweis auch dann noch sinnvoll illustriert, wenn
eine weniger „wörtliche" Interpretation des Entstehens Evas
Adam voraussetzt. Welche Geschichtlichkeit verbürgt 2 Ti
8 für die Namen Jannes und Jambres der in Ex 7, 8—12
Namen erwähnten Zauberer, wenn Paulus diese Namen
apokryphen Schrift entnommen hat? Was läßt sich aus Heb
3 an geschichtlichen Einzelheiten über Melchisedech wirk
entnehmen? Man könnte sagen: die Zitationen, und zwar ge
dann, wenn eine autoritative Schrift zitiert wird, sind ein eig
literarisches Genus. Nicht in der vor ein paar Jahrzehnten
besprochenen Theorie, daß nämlich zitiert werde, ohne daß man
mit dem Zitierten solidarisch erkläre; sondern so, daß man zitie
gerade wegen der vorausgesetzten Autorität der Quelle von v
herein weiß, daß man „so" sagen kann und auch muß und da
hier und jetzt nicht reflex genau wissen muß, wieweit die wie
holte Aussage trägt. So etwas gehört zu den selbstverständli
Unvermeidlichkeiten und Rechten der menschlichen Rede. Es
auch für die Schrift. Aber gerade darum steht die Präsumpt
dafür, daß das Zitat nach seiner Quelle zu beurteilen ist. D
sind die genannten Fälle wirklich Beispiele. Es ist damit n
gesagt, daß Apg 17, 26 einfach genau derselbe Fall sei, wie e
diesen anderen Beispielen vorliegt. Im Gegenteil. Aber wenn
das an diesen Beispielen ablesbare Prinzip auf Apg 17, 26 anwen
wird man nicht leicht beweisen können, daß man aus diesem W
für sich allein genommen, sicher mehr entnehmen kann für
Monogenismus, als was die Genesis sagt.

B. Der indirekte Beweis (aus Schrift und kirchlichem Lehra

Der indirekte Beweis für den Monogenismus besteht in d
Nachweis, daß er eine unerläßliche Voraussetzung für die E
sungs- und Erbsündenlehre ist, so wie diese in der Schrift und
deren Interpretation durch die Tradition und das kirchli
Lehramt enthalten ist, und daß in diesem Sinn die Schrift den M
genismus lehrt. Daß dieser Beweis als der gewichtigste angese
werden muß, ergibt sich auch aus der Begründung, mit der — w
auch nur in äußerster Kürze — „Humani generis" die Ablehn
des Polygenismus rechtfertigt.

[47] Vgl. oben S. 191 Anm. 33.

1. Die übliche Form des indirekten Beweises

Dieser Beweis wird gewöhnlich so geführt, daß der Ausgangspunkt die Einheit und Universalität der Erbsünde ist[48]. Diese beiden Punkte als Lehre des Trienter Konzils vorausgesetzt, wird folgendermaßen argumentiert: In der Voraussetzung des Polygenismus müßten, wenn die Erbsünde nicht von vornherein überhaupt geleugnet werden soll, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten mehrere Stammelternpaare, die im Besitz der Urgerechtigkeit waren, gesündigt haben und diese ihre Sünde, d. h. den Verlust der Urgerechtigkeit an ihre Nachkommen vererbt haben. Zunächst sei in dieser Annahme es willkürlich, daß alle diese Menschen sollen gesündigt haben und zwar sogar, weil sonst die polygenistische Voraussetzung nicht mehr sinngemäß aufrecht erhalten werden kann, in beträchtlichen zeitlichen und räumlichen Abständen, also unabhängig voneinander. Es sei nicht einzusehen, warum keines dieser Paare vor seinem Fall oder vor dem der anderen Kinder gehabt haben solle, so daß die Frage entstehe, was mit diesen hinsichtlich der Erbsünde sei. Man sehe ferner nicht, wann diese Erbsünde, die — als *peccatum originans* — als die irdisch eine Tat eines Kollektivs gedacht werden müsse, eigentlich gegeben sei. Erst wenn alle diese Paare gesündigt haben? Aber das letzte dieser Paare existiert doch *ex suppositione* u. U. erst einige tausend Jahre nach dem ersten Paar. Was ist also mit den früheren Paaren und besonders mit ihren Kindern, wenn zwar persönliche Sünden der früheren Urpaare gegeben sind, aber auf ihre Nachkommen die Erbsünde noch nicht weitergegeben werden kann (obwohl sie durch Zeugung entstehen), weil die Erbsünde noch nicht ist, weil das letzte Urpaar noch nicht existiert, das zur Konstitution dieses sündigen Kollektivs gehört? Bei der Sünde des ersten dieser Paare? Aber die andern Paare existieren ja noch nicht oder haben, wenn sie existieren, noch nicht gesündigt. Was ist in diesem Fall mit ihren vielleicht doch schon vorhandenen Kindern? Wenn diese späteren Paare erst entstehen, nachdem das erste Paar gesündigt hat, werden sie dann mit oder ohne Erbgerechtigkeit geschaffen? Im ersten Fall hätten sie keine Erbsünde und diese wäre nicht allgemein, im zweiten Fall wäre der Entzug der Erbgerechtigkeit wegen des Falles des ersten Paares keine Erbsünde, die ‚*generatione*' weitergegeben wird, und ihr doch noch erfolgender Fall könnte zur Konstitution dieser „Erbsünde" nichts mehr beitragen. Würde jedes dieser Paare, ohne daß diese Paare als juridische Einheit für die Verwaltung der der Menschheit zugedachten Urgerechtigkeit gedacht würden, „auf eigene Rechnung" sündig gedacht werden und nur den eigenen Verlust der Urgerechtigkeit an seine eigenen Nachkommen weitergeben, dann wäre die Erbsünde nicht ‚*origine unum*', sondern es gäbe mehrere Erbsünden, was auch nicht angehe.

Diese Argumentation zeigt zweifellos, daß der Polygenismus sehr wenig zur Lehre von der Erbsünde paßt. Aber ist er durch diese

[48] Vgl. zum folgenden etwa Lennerz 419—424.

Art der Argumentation völlig ausgeschlossen?[49] Es sei erlaubt, einige Zweifel an der absoluten Stringenz dieser Überlegung zu äußern.

Wenn man natürlich sowohl das ‚*origine unum*' als auch das ‚*propagatione*' des Trienter Konzils als die eindeutige und definierte Aussage darüber auffaßt, daß das *peccatum originale originans* die eine Tat eines physisch Einzelnen gewesen sei und daß jede Weitergabe der Erbsünde nur durch Zeugungszusammenhang mit diesem *unus* geschehen könne, dann ist der Fall erledigt. Dann ist jeder Polygenismus schlechthin gegen die Erbsündenlehre. Denn dann kann nur ein physisch einzelner der Ursünder sein. Wenn alle anderen doch die Erbsünde haben sollen und diese nur durch Zeugungszusammenhang mit diesem einen Ursünder gehabt werden kann, dann müssen alle anderen physisch von diesem einen abstammen. Ein postadamitischer Polygenismus wäre mit einer definierten Lehre einer postadamitisch universalen Erbsünde, die durch physisch einen verursacht und nur durch Zeugung weitergegeben werden kann, unvereinbar.

Auch insofern man diese Erbsündenlehre mit allen Einzelheiten, die eben hervorgehoben wurden, als zwar nicht definiert, so doch als allgemeine und verpflichtende Lehre ansieht, wird man diesen Beweis der Unvereinbarkeit des Polygenismus mit dieser Erbsündenlehre als formal stringent ansehen müssen und nur hinzufügen müssen, daß der Monogenismus dann jene theologische Qualifikation erhält, die den Prämissen des Beweises in dieser Einschätzung zukommen. Er wäre also nicht *implicite* definiert, sondern müßte geringer qualifiziert werden.

Aber wenn das alles (oder wenigstens das letztere) zuzugeben ist, so sind nicht alle Fragen hinsichtlich dieses indirekten Beweises in seiner üblichen Form erledigt.

Zunächst einmal: wir haben schon oben gezeigt, daß es nicht über jeden Zweifel erhaben ist, daß das ‚*propagatione*', soweit es mehr ist als das kontradiktorische Gegenteil von ‚*imitatione*', in Trient definiert ist. Gibt man diesen Zweifel zu und nimmt man dann noch an (was natürlich durch das erste Zugeständnis noch längst nicht gesagt ist), daß das ‚*propagatione*' eine theologische Erklärung, aber keine eigentliche Glaubensaussage sei[50], dann wäre folgende Hypothese denkbar: Der erste im Stand der Urgerechtigkeit erschaffene Mensch ist von Gott als Treuhänder der allen Menschen von Gott verpflichtend zugedachten Gerechtigkeit aufgestellt für alle nach ihm kommenden Menschen, gleichgültig ob sie von ihm physisch abstammen oder nicht. Dieser erste Mensch verliert für sich und alle anderen Menschen diese Urgerechtigkeit. Alle sind also Erbsünder. Die Universalität und die Ursprungseinheit der Erbsünde blieben gewahrt. Alle wären durch Adam

[49] Bei Lennerz (423f) scheint seine ganze scharfsinnige Argumentation am Ende doch nur beweisen zu sollen, daß der Polygenismus keine dogmatisch indifferente, rein profane Angelegenheit sei, wenn auch die ganze Argumentation auf ein weiteres Ergebnis hin angelegt ist.

[50] De Fraine scheint dies anzunehmen.

Erbsünder. Die anderen ersten Paare zwar nicht *generatione*, aber *per inoboedientiam primi hominis, non imitatione*. Bald, so könnte man noch hinzufügen, haben sich alle diese Menschen so vermischt, daß es bald keinen Menschen mehr gab, der nicht auch *generatione* auf Adam zurückging. Und *generatione* wäre somit immer noch Ausdruck für das, was jetzt allgemein gilt (Abstammung auch von Adam) und worauf es immer ankam, daß nämlich die Naturgleichheit der Menschen und deren Konsequenzen bei Gott der Grund waren, warum er die Gerechtigkeit aller von der Tat des ersten Menschen abhängig sein ließ. Wäre diese Auffassung eindeutig als gegen das Erbsündendogma als definiertes verstoßend nachweisbar? Das mag man bezweifeln. Freilich haben wir eine Voraussetzung gemacht, die noch längst nicht bewiesen ist. Die Möglichkeit einer Übertragung der Erbsünde in einzelnen Anfangsfällen ohne Zeugungszusammenhang braucht nicht eindeutig und zweifellos gegen eine Definition zu sein und kann dennoch theologisch gänzlich unhaltbar sein. Daß sie nicht unhaltbar ist, haben wir bisher in keiner Weise bewiesen oder auch nur positiv wahrscheinlich gemacht. Die allgemeine Lehre, daß die Erbschuld durch Zeugung übertragen werde, ist dieser gemachten Voraussetzung wahrhaftig nicht günstig. Daß aber diese Lehre ein schlechthin peremptorisches Argument gegen diese Voraussetzung sei, dafür müßte freilich noch gezeigt werden: a) *‚generatione'* will in der Tradition und zwar mit dem verpflichtenden Charakter einer Glaubensaussage sicher mehr besagen als *‚non imitatione'*; b) der Ausdruck ist nicht nur gewählt als theologische Interpretation des eigentlichen Erbsündendogmas unter der Voraussetzung des Monogenismus, ohne daß diese Voraussetzung selbst dadurch absolut garantiert wäre; c) *generatione* kann nicht bedeuten: durch Empfang der menschlichen Natur nach Adam (wobei die Frage offen blieb, ob sie von Adam oder anderswie, aber nach Adam und auf sein Geschlecht hin empfangen würde). Es versteht sich von selbst, daß diese Untersuchung hier nicht geleistet werden kann. Ein gewisses Fragezeichen muß also hier hinsichtlich des Ergebnisses des üblichen indirekten Beweises bleiben.

Dazu kommt noch folgendes: was früher hinsichtlich der Fraglichkeit einer Definiertheit des *‚propagatione'* gesagt wurde, gilt wohl auch hinsichtlich des *‚unum'* der Erbsünde. Natürlich ist die Erbsünde „eine", insofern alle durch Zeugung geborenen Menschen geboren werden ohne den Besitz der Urgerechtigkeit, welcher Verlust in allen derselben Art ist, insofern bei allen dieser Verlust in gleicher Weise entsteht durch die Schuld des (oder der) nicht gezeugt entstandenen Menschen, insofern keine Mehrung dieser ursprünglichen Schuld mehr eintritt, seitdem es nur noch gezeugte Menschen gibt. Die Erbschuld ist also in vieler Hinsicht „eine", in vielen Hinsichten, durch die sie unterschieden wird von den auch spezifisch verschiedenen, beliebig sich mehrenden, von jedem selbst getanen persönlichen Sünden. Man kann also nicht ohne

weiteres sagen, daß das *‚origine unum'* des Tridentinums jeden Sinn verliert, wenn der Verursacher des Gnadenverlustes in den geborenen Menschen nicht ein numerisch einer ist. „Durch die Art des Empfangs (von einem anderen) gleichartige Erbverschuldetheit" im Gegensatz zu persönlichen Sünden wäre auch eine Übersetzung des *‚origine unum'*. Natürlich haben die Väter des Konzils noch mehr dabei gedacht. Aber wollten sie dieses Plus definieren, wenn sie doch nur gegen Pelagius und Erasmus die Existenz einer Erbsünde definieren wollten? Wieder ist zu sagen: selbst wenn das *‚origine unum'* in dem traditionellen Vollsinn nicht sicher definiert ist, kann es dennoch verbindliche Lehre der Tradition sein. Der Beweis des Gegenteils ist jedenfalls nirgends erbracht. Das bedeutet doch wohl, daß der katholische Theolog *tuto* oder *sine temeritate* nicht von dem traditionellen Vollsinn des *‚origine unum'* abgehen kann. Bleibt er aber dabei, dann ergeben sich daraus die Konsequenzen, daß er im Polygenismus entweder diese Einheit leugnen muß oder aber eine juridische Hypothese einer Kollektivschuld der Urpaare postulieren muß, die dann wieder mit der Lehre von der Vererbung der Erbsünde als dem einzigen Mittel ihrer Übertragung in Konflikt kommt. Aber immerhin: nehmen wir einmal an, daß das *‚origine unum'* in dem traditionellen Vollsinn nicht definiert sei und machen wir die (völlig unbewiesene) Annahme, daß das Plus des Vollsinns, über die vorhin hypothetisch aufgestellte Interpretation hinaus, von einer glaubensmäßig verbindlichen Tradition nicht notwendig gefordert werde, dann könnte man sagen: Wenn alle (letztlich doch wenigen) Urpaare gesündigt hätten[51] und ihren Gnadenverlust auf je ihre Nachkommen vererbten, dann wären alle geborenen Menschen Erbsünder und hätten vom Ursprung her die gleiche Erbsünde, insofern ihnen dieselbe Gnade aus demselben Grund verloren gegangen wäre. Eine eigentliche Kollektivschuld eines eigentlichen Kollektivsubjekts wäre dann nicht nötig. Es entfielen dann alle Schwierigkeiten, die bei einer solchen Annahme sich ergeben. Ein Kollektivsubjekt wäre dann nur insofern gegeben, als in bildhaft plastischer Weise diese Ursünder unter dem Namen des Adams zusammengefaßt wären. Wiederum muß betont werden, auch wenn man von „Humani generis" absieht, läßt sich nicht behaupten, daß die einschränkende Interpretation des *‚origine unum'* als unbedenklich unterstellt werden könne. Dafür ist kein Beweis erbracht. Und das Gewicht der in die gegenteilige Richtung weisenden Tradition ist handgreiflich. Es wäre also temerär, von ihr abzugehen. Aber ist es absolut sicher, daß diese Tradition, die diesen Vollsinn von *‚origine unum'* als selbstverständlich voraussetzt und tradiert, eindeutig glaubensverpflichtend ist? Ist also der Beweis gegen den Polygenismus, insofern er auf dem *‚origine unum'* basiert, über jeden möglichen Einwand erhaben?

[51] Wenn wir sagen, daß ohne besondere Hilfe Gottes kein Mensch unter den unzähligen Millionen von Menschen für längere Zeit das natürliche Sittengesetz beobachten könne und durch die Nichtbeobachtung doch sündige, dann ist diese

Dazu kommt noch folgendes: Wenn wir voraussetzen, durch die Tradition sei das ‚*propagatione*' und das ‚*origine unum*' in der allgemeinen Erbsünde in dem vollen und strengen Sinn, von dem der übliche indirekte Beweis des Monogenismus ausgeht, völlig und in jeder Hinsicht glaubensverbindlich sicher (wenn auch nicht direkt definiert), dann kann immer noch gefragt werden, ob, wie und wieweit diese traditionelle Interpretation der Einheit und der Übertragungsweise der Erbsünde aus der Schrift selbst entnommen und so zur Basis eines indirekten Beweises für den Monogenismus gemacht werden kann.

All das zur traditionellen Form des indirekten Beweises bisher Gesagte soll nur eines dartun: die Bemühung um diesen indirekten Beweis braucht sich noch nicht am Ende angelangt zu fühlen. Es gibt noch einiges zu tun. Das Wichtigste wäre natürlich die genaue Überprüfung des theologischen Gewichtes jener ganzen Tradition, die für den indirekten Beweis des Monogenismus in der üblichen Form die Ausgangsbasis bildet. In einem kleinen Aufsatz wie diesem ist dies freilich nicht möglich.

Hinsichtlich eines Beitrages zu diesem indirekten Beweis ist unsere Absicht hier viel bescheidener. Mehr als ein kleiner Beitrag zur Schriftlehre in dieser Frage ist nicht beabsichtigt. Dabei kommt es uns nicht so sehr auf eine formale Schlüssigkeit dieser Überlegungen zugunsten des Monogenismus an, auf das Bestreben, in möglichst wenigen und „klaren" Syllogismen das erstrebte Resultat zu erhalten (wobei dann die sachliche Schwierigkeit meist in einer als selbstverständlich unterstellten Prämisse versteckt bleibt). Es soll vielmehr das Gesichtsfeld erweitert werden, indem gezeigt wird, wie sehr der Monogenismus mit der biblischen Grundkonzeption von Heils- und Unheilsgeschichte überhaupt verwachsen ist. In diesem Sinn müssen die folgenden Darlegungen verstanden werden. Wenn es gelingt zu zeigen, daß der Monogenismus für die Schrift nicht einfach eine bloße Randvorstellung ist, die nur eine Funktion der Verdeutlichung hat für etwas, was auch ohne diese Verdeutlichung ebenso gut bestehen bleibt, dann ist die Aufgabe, die wir uns hier und in diesem Abschnitt stellen, erfüllt.

2. Die Geschlechtsgemeinschaft als Basis der Heils- und Unheilsgemeinschaft

Was nun unsere Frage angeht, so muß man, um einer Schwierigkeit von vornherein zu begegnen, folgendes beachten: Die Tatsache der Erlösung aller durch den einen Christus, von dem wir nicht physisch abstammen, beweist auf jeden Fall nicht, daß einer und seine Tat für andere vor Gott moralisch von Bedeutung sein können unabhängig von der Frage, ob dieser in einem realontologischen Zusammengehörigkeitsverhältnis zu den übrigen stehe oder nicht.

Annahme nicht so willkürlich, wie sie auf den ersten Blick scheinen mag. Von daher ist auch die Annahme einer sehr bald (also vor der Zeugung von Kindern) eintretenden Schuld bei mehreren Paaren nicht ganz so willkürlich, wie man sonst denken könnte.

Denn die Frage ist ja gerade die, ob Christus nicht Haupt und ler der Menschheit darum und nur darum sein könne, weil er der monogenistisch vom Ursprung her einen Menschheit ist[52].

Zunächst ist von vornherein noch dieses ausdrücklich a sprechen, so selbstverständlich es in sich ist: Es ist für eine k lische Theologie schlechthin unannehmbar, eine Sache (oder Frage danach) darum schon als dogmatisch oder theologisch i vant aufzufassen, weil sie auch im Bereich der Profanwissensch steht oder eine profanwissenschaftliche Seite oder Konseq hat. So einfach „schiedlich und friedlich" kann man zwischen T logie und Wissenschaften die Kompetenzen nicht aufteilen. kann die Gegenstände der Theologie nicht von vornherein sä lich in ein „existentiales" oder „glaubensgeschichtliches" Jen verbannen, so daß sie gar nicht mehr die Möglichkeit haben Profanwissenschaften zu beunruhigen oder von ihnen beunru zu werden. Wenn Gottes Wort ergangen und die Erlösung schehen ist, dann ist das für das Christentum genau da gesche wo wir sonst sind, in dem einen Daseinsraum, in dem wir unserer Erfahrung und unserer Wissenschaft sonst leben. Natür wissen wir das Heilsentscheidende, das da geschah, dadur daß es uns gesagt wurde und indem dieses Gesagte gegl wird, aber es ist da geschehen und wird da gehört, wo wir s sind. Darum kann die Theologie niemals zugeben, daß ein Ge stand einer Profanwissenschaft von vornherein nicht in Kompetenz falle. Die eine und selbe Sache ist unter wesentl verschiedener Rücksicht Gegenstand des Glaubens und des p fanen Wissens, aber sie bleibt dabei ein und dieselbe. Ob fer im Einzelfall etwas in ihre Kompetenz fällt und theologisch deutsam ist oder nicht, kann letztlich die Theologie nur sel entscheiden. Wenn also der Gegenstand der Theologie auch den Bereich hineinragt, in dem die profanen Wissenschaften Wesen treiben (wie es z. B. die Existenz Jesu, die Geschichtlichk einer bestimmten Aussage des Herrn, das leere Grab usw. tu dann kann es auch nicht von vornherein untheologisch sein, Aussagen des Glaubens gedanklich, d. h. logisch und metaphys auf ihren Sinn, ihre Voraussetzungen und Konsequenzen hin durch dringen zu wollen. Ist das an sich für eine katholische Theolog im allgemeinen auch selbstverständlich, so kann man doch Eindruck haben, daß man in der Frage des Monogenismus sehr bloß eine Art juristischer Theologie betrieben hat: man ver hört einige einzelne Sätze, wie ein Jurist einen gesetzten Rech

[52] Insofern ist mir nicht recht klar, was die Berufung bei de Fraine (61 hr 223) auf die Sätze des Cornelius Mussus im Konzil von Trient (bei Ehses V 17 *omnes eramus in Adam, cum ipse peccavit antequam nasceremur, cum nascim Adam in nobis est. Quemadmodum cum Christus pro nobis passus est, omnes eo eramus...*) beweisen soll. Die Parallele kann zeigen, daß nicht jede mor lische Folge notwendig gerade ein Abstammungsverhältnis zwischen Ursache und dem Subjekt der Wirkung voraussetzt. Sie beweist aber nicht, daß eine solche Folge einen realontologischen Zusammenhang, basierend auf d physischen Einheit des Geschlechtes, als Voraussetzung entbehren kann.

aragraphen verhört und für sich als indiskutable Sätze aus einem positiven Recht" hinnimmt, also auf die Sätze und nicht eigentlich auf die in ihnen gemeinte Sache blickt und darin wenig nach dem einen Sinn der ganzen Sache fragt, um sie aus dem Ganzen der Wirklichkeit zu begreifen.

Nun aber zur Sache selbst. Christus erscheint in der Schrift als unser Erlöser, nicht (nur) weil er Mensch (1 Tim 2, 5), also von der „spezifisch" gleichen Natur ist, sondern weil er der „Erstgeborene"[53] unter vielen Brüdern ist, wir seine Brüder dem Fleische nach sind (Röm 8, 29; Hebr 2, 11. 12. 17). Er ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach (Röm 1, 3), der so gerade das in uns erlösungsbedürftige Fleisch der Sünde angenommen hat (Röm 8, 3), er ist „aus" den Vätern dem Fleische nach (Röm 9, 5); er, der Heiligende, und wir, die geheiligt werden, sind alle desselben Ursprungs: ἐξ ἑνός: Hebr 2, 11. Dieser Vers besagt, „daß Christus und die Christen wie Kinder gemeinsamen Fleisches und Blutes (v. 14) von Einem abstammen. Dieser Eine ist wegen der Betonung der leiblichen Verwandtschaft nicht Gott, sondern Adam"[54]. Weil wir so mit ihm zusammenhängen, nehmen wir mit Recht das Erbe seiner Herrlichkeit beim Vater in Anspruch (Röm 8, 17. 29).[55] Die Betonung desselben Ursprungs und der Übernahme gerade der historisch belasteten Menschennatur (der σάρξ ἁμαρτίας, Röm 8, 3; Eph 2, 14; Jo 1, 14; Kol 1, 22; 1 Tim 3, 16; Hebr 5, 7; 10, 20; 1 Petr 3, 18; 4, 1; 1 Jo 4, 2; 2 Jo 7) zeigt, daß die Bruderschaft Christi mit uns weder eine bloße Gesinnungs- oder Gnadengemeinschaft noch eine solche bloß auf Grund der spezifisch selben Menschennatur sein kann. Er geht vielmehr erlösend in unsere

[53] Es kommt hier in unserer Sicht nicht darauf an, in welchem Sinn Christus in Röm 8, 29 der Erstgeborene sei (im Sinn von Kol 1, 15 oder Kol 1, 18; Apok 1, 5; 1 Kor 15, 49; Phil 3, 21). Es ist auch nicht geleugnet, daß die „Brüder", um die es sich hier handelt, die sind, die Christo gleichförmig werden und daß durch den Geist der Kindschaft eine enge Verwandtschaft mit dem Sohn begründet wird. Aber sie sind nicht bloß „Brüder", weil sie gleichförmig sind, sondern weil sie Brüder sind, sind sie bestimmt, ihm (in der Herrlichkeit) gleichförmig zu werden. Diese Brüderlichkeit aber kann nicht die einer bloß gnadenhaft-ethischen Gesinnungsgemeinschaft sein. Denn bei der Unterscheidung, die Jesus und das ganze NT sonst zwischen unserer Kindschaft und seiner Sohnschaft als unüberbrückbar aufrecht erhält, wäre es sonderbar, wenn diese zwei Dinge nun doch als Bruderschaft unter einen Begriff gebracht würden. Der Grund, warum von einer Bruderschaft zunächst einmal die Rede sein kann, muß dort liegen, wo wir ihm wirklich „konsubstantial" sind. Dann aber so, daß die Gleichartigen wirklich „Brüder" sind, also durch Geschlechtsgemeinschaft. Diese Überlegung erhält dann ihre Bekräftigung durch den Hebräerbrief.

[54] Proksch bei Kittel I 113.

[55] Wiederum: das unmittelbare Recht gibt uns der Besitz des Geistes Christi. Aber daß sein Geist für uns überhaupt in Frage kommen kann (was immer auch noch geschehen muß, damit wir ihn erhalten), das ist eben darin begründet, daß er zu unserem Fleisch gehört. Denn wenn gefragt wird, warum die Verurteilung der Sünde im Fleische Christi für uns überhaupt etwas bedeuten könne, so ist die einzigmögliche (wenn auch noch nicht adäquate) Antwort im Sinn des NT: weil sein „Fleisch" „unser" Fleisch ist. Diese Antwort stellt selbst wieder Fragen, „erklärt" uns vielleicht nicht viel. Aber mag sie auch selbst wieder einer theologischen Erhellung bedürfen, so ist sie doch diejenige, die zunächst einmal gegeben werden muß.

eine gemeinsame Schuldgeschichte ein, die eine ist, weil sie die einer physisch realen Geschlechtsgemeinschaft ist[56]. Die σάρξ, die seine ist, ist ja nicht bloß ein Wesensbegriff, sondern ein historischer Begriff; dasjenige, was so, wie es ist, geworden ist und uns als Erbe des Geschlechtes zukommt, sie ist unsere historisch gewordene Daseinssituation, die seine wird, indem er genau so wird, wie wir Fleisch werden (Jo 3, 6): durch Geburt in einem Geschlechtszusammenhang: er ist aus dem Weibe und hat darum einen Ursprung κατὰ σάρκα (Röm 1, 3; 9, 5). Die Einheit der Erlösungsgemeinschaft, also der Heils- und Unheilsgemeinschaft der Menschheit überhaupt ist keine bloß juridische, keine des bloß faktischen Zusammentreffens des Handelns vom Ursprung her isolierter Individuen, kein nachträglich gebildetes „Universale" von einzelnen, die allein real wären, sondern eine Geschlechtsgemeinschaft. Weil und insofern Christus in diese eintritt „geboren aus dem Weibe" (Gal 4, 4), ist er solidarisch mit den Menschen und sie mit ihm[57]. Wir haben hier eine Verwendung des Begriffes der Geschlechtseinheit als eines theologischen Begriffes, die unabhängig ist von der Aussage der Genesis. Ist diese Verwendung (in der Erlösungslehre) auch präformiert durch die alttestamentliche Lehre vom historischen, einen Ursprung der menschlichen Unheilssituation, die sich auf uns ausdehnt, in der wir als Glieder dieser Geschlechtsgemeinschaft entstehen, so zeigt diese neue Verwendung doch, daß das NT jene Lehre selbständig aufgreift und auf eigene Verantwortung verwendet. Das aber zeigt wiederum, daß das NT in diesem Fall nicht einfach bloß „zitiert" und so Sinn und Tragweite dieser Vorstellung samt deren Grenzen dem AT überläßt.

Man muß hier natürlich den Einwand erwarten, das alles entstamme eben doch auch im NT einem typisch semitischen und überhaupt archaischen oder gar „mythologischen" Denken, das sich eben eine Schicksalsgemeinschaft und die Artgleichheit nur als Geschlechtsgemeinschaft denken könne. Aber dem ist zu erwidern, wo es denn geschrieben stehe, daß solch „archaisches" Denken nicht richtiger sehe, als unser atomistisches und individualistisches Denken von heute. Man müßte fragen, ob es methodisch und sachlich gerecht sei, einen uns nicht gleich selbstverständlich anmutenden Gedanken billig auf eine fremde „Denkform" abzuschieben (als ob damit etwas erklärt wäre, und nicht eine Frage durch eine andere ersetzt wäre, vorausgesetzt, daß man nicht einfach mechanistisch und biologistisch die Denkform für eine Sache betrachtet, die keiner weiteren Erklärung bedarf und keiner zugänglich ist), anstatt sich durch ein solches Denken auf etwas auf-

[56] Vgl. dazu die bei aller Problematik der verwendeten Kategorien lehrreichen Auseinandersetzungen von E. Stauffer bei Kittel, ThWNT II 432—440 (σάρξ).

[57] Man bedenke auch den theologischen Sinn des Geschlechtsregisters Jesu bei Lukas, der dieses (Lk 3, 38) auf Adam zurückführt. Gerade wenn dieses in seinem letzten Teil vor Adam keinen historischen Inhalt im modernen Sinn hat, so muß umsomehr gefragt werden, was es inhaltlich sagen will.

merksam machen zu lassen, was unserem Blick sonst entginge, was aber durchaus auch für uns erfaßbar ist. Freilich sieht man in einem solchen Fall, daß es methodisch notwendig ist, mit der Schrift zusammen auf die Sache selbst zu blicken, sie in ihrer eigenen Sinnhaftigkeit sich zu vergegenwärtigen, also Theologie und nicht bloß historische Philologie zu treiben, um sich zu verdeutlichen, daß die Schrift sich etwas (die Schicksals- und Arteinheit der Menschheit nämlich) nicht nur „so" (durch Geschlechtseinheit) „verdeutlicht" und „veranschaulicht", sondern darin eine sachliche und wesentliche Voraussetzung[58] jener andern wirklich mit Recht sieht und aussagt. Man könnte hier zu sagen versucht sein, ein wenig „Blut- und Boden-Mystik" täte gut und würde sehen lernen, was ist, was nicht bloß von diesem „gedacht" wird, sondern von jenem übersehen wird. Doch darauf muß im dritten Teil unserer Überlegungen noch eingegangen werden. Wir kehren zu unserer Schriftbetrachtung zurück.

Diese auf einer Geschlechtseinheit beruhende Einheit der Heilsgeschichte, in der alle Menschen darum mit Christus solidarisch sind, weil er ihres Geschlechtes ist[59], wird als Wirklichkeit für die Schrift (und Tradition) noch deutlicher in der Lehre von der Erbsünde[60]. Zwar ist die Übertragung der Erbsünde (oder anders gesagt: die Ausdehnung der unabhängig von Christus gegebenen Situation der pneumalosen Gottlosigkeit auf neue menschliche Subjekte im voraus zu deren personaler Entscheidung) gerade durch Zeugung nicht ausdrücklich in der Schrift ausgesagt. Wir haben auch schon gesehen, daß die Behauptung, diese Lehre sei definiert, nicht über jeden Zweifel erhaben ist, so sehr sie selbstverständlich eine faktisch allgemeine und unangefochtene Lehre in der Kirche ist. Aber sachlich ist diese Lehre doch in der Schrift bezeugt. Wir sind „Fleisch", „fleischlich" (in diesem Sinn eines erbschuldhaften Zustandes, d. h. geist-los, dem Tod als der Erscheinung dieser schuldhaften Geistverlassenheit verfallen, in der Knechtschaft des zur eigenen Sünde reizenden Gesetzes), weil wir aus dem Fleisch geboren sind (Jo 3, 6), weil wir es von unserem Ursprung (φύσει) her sind (1 Kor 15, 44—49; Eph 2, 3). Der Tod, der für Paulus die Erscheinung der Sünde ist, die am Anfang in die Welt trat, ist ja für ihn ein geerbter Tod (so sehr er

[58] Wir sagen: eine Voraussetzung, nicht: die adäquate Begründung. In der schulmäßigen Erbsündenlehre wird ja z. B. die Frage unentschieden behandelt, wie weit es für die Begründung der Möglichkeit der Erbschuld genüge, daß Adam physischer Ursprung des Geschlechtes sei, oder ob dazu noch mehr nötig sei. Leider werden in der Christologie parallele Fragen nicht sorgfältig genug erwogen.

[59] Es wäre vielleicht interessant, einmal darauf zu reflektieren, wie allmählich die gemeinmenschliche Einheit mit Christus in dem einen Geschlecht griechisch abgelöst wurde durch die Aussage, daß er uns *consubstantialis* ist. Die geschichtliche Perspektive wird durch eine solche auf das statische Wesen verdrängt. „Er hat dieselbe Natur wie wir", sagt weniger als: Er ist unseres Geschlechtes.

[60] Es versteht sich von selbst, daß wir hier nicht beabsichtigen können, eine Bibeltheologie von der Erbsünde überhaupt zu geben. Das Meiste davon muß hier vorausgesetzt werden.

auch dazu noch Ausdruck der eigenen Schuld sein kann). Wir „sterben in Adam" (1 Kor 15, 21f), weil wir von ihm her sein irdisches Bild tragen (1 Kor 15, 48f)[61]. Gilt das aber vom Tod, so gilt das auch von dessen innerem Wesen, der Erbschuld selbst: sie ist wirklich Erbschuld, Schuldsituation, die unsere ist, weil wir Menschen einer Geschlechtsgemeinschaft sind: aus dem Fleisch geboren und darum Fleisch[62].

Was mit all dem über die Heils- und Unheilssituation gesagt werden sollte, ist zunächst nur dies: die Schrift kennt eine solche gemeinsame Situation vieler in Heil und Verderben nur, insofern die Menschen eines Geschlechts sind.

3. Die Konstitution der Heils- und Unheilsgemeinschaft durch die Tat eines Einzelnen

Diese allgemeine Heils- und Unheilssituation, deren Voraussetzung die Geschlechtseinheit ist, ist nun aber nicht einfach ein statisches Existential, das es eben gibt. Sie ist vielmehr durch eine personale Tat historisch geworden. Eine solche Tat setzt, damit sie bedeutsam wird für alle, d. h. auch für die, die sie selbst nicht gesetzt haben, voraus, daß der Täter und die Mitbetroffenen eines Geschlechtes sind. Aber auch umgekehrt: die allgemeine Betroffenheit von Heil und Unheil ist verursacht durch eine einmalige Tat, die innerhalb dieser Gemeinschaft geschehen ist. Das ist zunächst bei Christus klar. In dem Fleisch, das er mit uns teilt, schafft er, der konkret und historisch eine, durch seinen Gehorsam die Sünde ab, wird unsere Situation die der Erlösten und der von Gott her Erlösten.

Aber es gilt auch für Adam. Das will sagen: der eine Adam und seine Tat ist nicht die plastische, bildhafte Vereinfachung eines in sich „komplizierteren" Vorgangs, die nur (in Anlehnung an die bildhafte Rede des AT) von Paulus so entworfen worden wäre, um eine glatt aufgehende Parallele zu dem einen Christus zu haben. Das gilt es nun zu zeigen.

Es sei zunächst gefragt; was ist das Minimum[63] nach Schrift, Tradition und Trienter Konzil, wenn von einer Erbsünde überhaupt noch die Rede sein soll? Die Antwort wird lauten müssen:

---

[61] Es kommt hier noch nicht darauf an zu sehen, daß diese allgemeine Schuldsituation historisch und zwar durch die Schuld eines Einzelnen begründet wurde. Zunächst ist nur wichtig: sie ist allgemein und ihre Allgemeinheit ist so weit, als die Geschlechtsgemeinschaft reicht, durch die sie ausgebreitet wird.

[62] Die Überwindung dieser Schuldsituation kann daher als Wieder-Geburt aufgefaßt werden: Jo 3, 3—5; Tit 3, 5f; 1 Petr 1, 3. 23. So sehr die „neue Schöpfung" als „Geburt" aufgefaßt werden könnte, ohne Rückblick auf eine andere Geburt, „Wieder-Geburt" kann das Werden des pneumatischen Menschen doch nur genannt werden im Blick auf eine Geburt, die den Geborenen in das fleischliche Dasein hineinstellt, und zwar offenbar doch nicht bloß, weil er ohne Geburt nicht wäre und, wenn er ist, eben fleischlich ist, sondern weil die Geburt als Herkunft vom fleischlichen Menschen den Geborenen in die Gemeinschaft des fleischlichen Geschlechtes hineingebiert.

[63] Mit „Minimum" soll natürlich nicht gesagt werden, daß das so festgestellte Minimum der kirchlichen Lehre tatsächlich genügt. Es ist nur ein methodisch akzeptiertes Minimum, ohne das, wie jedermann sofort einsieht, von Erbsünde nicht mehr im kirchlichen Sinn geredet werden könnte.

eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation[64], die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen ist und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist. Ohne eine Unheilssituation, die der Sünde des Einzelnen vorausgeht, könnte von Erbsünde, von kosmischer Sünde (Röm 5, 12) nicht die Rede sein, wäre das *‚generatione'* auch als bloßer Gegensatz zu *‚imitatione'* des Tridentinums falsch und Pelagius hätte recht. Ohne historisch-menschlichen Ursprung dieser universellen Situation wäre (wie Augustinus sagen würde) Manichäismus gegeben oder eine Vorstellung, die in der Kreatürlichkeit selber schon die unvermeidliche Sündigkeit erblickte. Dabei muß beachtet bleiben, was schon festgestellt wurde: diese Unheilssituation basiert, insofern sie allgemein, d. h. für jeden einzelnen zwingend gültig ist, auf der Geschlechtsgemeinschaft. Ist nun aber, so ist von da aus weiter zu fragen, diese universal vorpersonale und doch geschichtlich gewordene Unheilssituation des Geschlechtes als solchen denkbar und aufrechterhaltbar, wenn ihr geschichtlicher Ursprung nicht in einem wirklich einzelnen am Anfang selbst und in dessen Tat läge? Diese Frage ist zu verneinen.

Eine universale Unheilssituation ist nur denkbar, soll sie auf einer Geschlechtsgemeinschaft basieren, wenn sie am Ursprung dieser Gemeinschaft geschichtlich begründet wurde. Ein Späterer in einer solchen Gemeinschaft kann zwar durch sein Sein und Handeln für diese ganze Gemeinschaft von Heilsbedeutung werden, wie wir aus der Tat Christi als Heil auch der vorchristlichen Welt sehen[65]. Aber ein Späterer kann keine Unheilssituation für alle begründen. Denn das zeitliche Früher mancher von den Gliedern dieser Gemeinschaft würde eine personale

[64] Dieser Begriff soll nicht den Charakter des eigentlichen Schuldzustandes in der Erbsünde verdunkeln. Er ist aber u. E. geeignet, sowohl ihren Unterschied zur persönlichen Sünde hervorzuheben, als auch einen Gesichtspunkt deutlich zu machen, auf den es hier ankommt: die Universalität der Erbsünde, die gerade nicht die einer nachträglichen begrifflichen Zusammenfassung der faktischen Sündigkeit der vielen einzelnen ist, sondern den einzelnen als solchen vorausliegt. Und dieses „Vorausliegende" ist nicht nur die eine Sünde Adams als einmaliges zeitlich punktförmiges Geschehen, sondern eine reale universale Einheit, die man am besten zu Gesicht bekommt, wenn man sie Situation nennt. Wenn die Scholastik von *debitum contrahendi peccatum originale* spricht, so ist nicht genau dasselbe gemeint, aber immerhin auf eine Sachlage aufmerksam gemacht, die der Existenz des einzelnen und seiner ihm innerlichen Erbsünde vorausgeht und doch nicht einfach mit dem *peccatum originale originans* als Tatsünde Adams identifiziert werden kann.

[65] Wie das möglich ist, diese Frage hat schon die alte Kirche beschäftigt (z. B. „Predigt Christi in der Unterwelt"; die Lehre vom Glauben an den künftigen Erlöser als Heilsursache). Später hat man sich gar zu schnell beruhigt mit der Auskunft, die Erlösung der vorchristlichen Welt sei geschehen *intuitu meritorum Christi*. Das ist sicher richtig, ist aber eine formal abstrakte Antwort, die nichts darüber aussagt, wie dieser eine die Gesamtwelt in Christo umfassende Heilswille Gottes sich auf die vorchristliche Welt so auswirke, daß die dieser Welt gegebene Gnade nun wirklich die Christi sei, was doch wohl mehr bedeutet als Christi Tat sei in den Augen Gottes der „juridische" Titel dafür. Doch kann hier auf diese Frage nicht eingegangen werden.

Entscheidung dieser ermöglichen und erzwingen, die nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich einer solchen Unheilssituation vorausginge, m. a. W. diese im voraus verunmöglichen könnte. Denn eine Unheilssituation kann nur von einem kommen, der selbst ganz dieser zeithaften Geschichte angehört[66]. Gehört aber der Unheilstifter ganz der Zeit an und ist diese Zeit echte Zeit, d. h. irreversibel und nicht nur Spiegelung eines unzeitlichen „gleichzeitigen" Netzes von Abhängigkeitsverhältnissen, die auch umgekehrt laufen können wie ihre dann nur noch scheinhaft zeitliche Auslegung[67], dann kann der spätere nicht der Grund der Unheilssituation der früheren sein. Das Gegenteil behaupten würde die Zeit und das Zeithafte zu bloßem Schein degradieren. Es gehört aber zu den Grundvoraussetzungen des Christentums, daß die Zeit Wirklichkeit, von Gott geschaffen ist und in ihr selbst als echter Zeit Heil und Unheil geschieht. Die geschichtliche Tat, die eine universale Unheilssituation des einen Geschlechtes begründet, muß also notwendig am Ursprung des Geschlechtes begründet worden sein.

Dieser geschichtliche Ursprung der Unheilssituation am Anfang des Geschlechtes kann nur von einem einzelnen ausgehen; er kann m. a. W. dort nicht von einer Menge gesetzt sein. Die Pluralität derjenigen, die die Unheilssituation setzen, widerspricht gerade dem, worauf es hier ankommt: daß eine Unheilssituation der Freiheit des beliebigen Einzelnen vorgegeben ist. Ob nämlich viele (wenn es keine Erbsünde gäbe) oder wenige (wenn eine polygenistische „Erklärung" der Erbsünde Berechtigung hätte) voreinander unabhängig sich entscheiden, ohne in dieser Entscheidung schon eine geschichtlich gewordene Unheilssituation vorauszusetzen, würde nichts an der Sachlage ändern: Es gäbe viele, die nicht aus einer Solidarität schon geschichtlich gewordener Verfügtheit über sie heraus handeln. Könnte es dies in dieser Heilsordnung aber geben und zwar bei Menschen der Zeugung[68], dann dürfte es Erbsünde überhaupt nicht geben. Diese würde — wenn es sie zwar für viele, aber doch nur für einen Teil der Menschen gäbe

[66] Biblischer ausgedrückt: ein zweiter, der doch „Adam" ist, ist nur möglich, wenn er mehr ist als Sohn Adams und seiner Vorfahren.

[67] Das zeitlose Wissen des ewigen Gottes um das Ganze des echt zeitlich, d. h. in sachlicher Unumkehrbarkeit, gefügten Ganzen der Welt und ihrer Geschichte darf nicht einfach zum Ersatz eines innerweltlich nicht möglichen Verhältnisses zwischen einer zeitlich späteren Ursache und einer zeitlich früheren Wirkung verwendet werden, wenn gerade gefragt werden soll, wie die Ursache-Folge-Verhältnisse in der zeitlichen Welt selbst liegen. Wir beten ja auch nicht für den guten Ablauf vergangener Ereignisse, was in der gegenteiligen Voraussetzung durchaus sinnvoll wäre. Gott kann zwar, insofern er das Ganze einer bestimmten Welt will, jeden Teil wollen, insofern er Teil ist, also in Korrespondenz mit allem steht, und so kann jedes für alles (gleichgültig, welchen Zeitpunkt es einnimmt) von Bedeutung sein. Das bedeutet aber keine innerweltliche Ursächlichkeit vom Späteren auf das Frühere. Und danach ist hier allein gefragt.

[68] Über diesen Gesichtspunkt, daß es sich immer um Menschen des aktiven Vermögens einer Pluralitätsbildung handelt, ist weiter unten noch ausdrücklicher zu sprechen.

obwohl diese eine geschichtliche Zielgemeinschaft bilden — die Geschichte des Heils der ganzen Menschheit in zwei völlig disparate (wenn auch ungleich große) Hälften zerfällen. Die Situation nämlich, die ein inneres Moment an kreatürlich menschlicher, d. h. von außen bedingter Freiheit ist, wäre bei beiden Hälften wesentlich anders: die Situation des Paradieses[69] und die Situation der Rettung als befreiender Erlösung.

Daß man dies nicht leicht deutlich zu Gesicht bekommt, resultiert aus einem lusus imaginationis: man stellt sich den einen Ursprünglichen als x-beliebiges vertauschbares Glied in einer Menge vor. Man denkt sich: wenn es einen „Adam" gegeben hat, der doch mit seiner Nachkommenschaft trotz der radikal verschiedenen Ausgangssituation der Freiheitsentscheidung eine Einheit auch personaler Gemeinschaft und solcher Geschichte bilden kann, dann kann es auch zwei, drei usw. gegeben haben, und jeder von ihnen kann (allein oder mit den andern zusammen) eine „Erbsünde" vererben, wenn dies auch noch sein soll. Aber eben dies geht gerade nicht oder mindestens ist diese „Vorstellung" kein Beweis, daß es so ist oder real sein kann und daß also der schon geführte Beweis des Gegenteils falsch sein müsse. Denn diese mehreren wären — im voraus zu ihrer Entscheidung — schon Menschheit als Menge, deren „Glieder "keine gemeinsame Situation haben (gleichgültig, ob sie — jeder für sich — eine einigermaßen gleichartige Situation für je ihre Nachkommen schaffen würden). Die Möglichkeit solcher Menge ist aber mit dem einen nicht schon bewiesen. Der erste ist eben nicht notwendig nur einer aus einer Menge mit dem Stellenzeichen 1, sondern in unserem Fall das Ganze in seiner Ursprünglichkeit[70]. Man kann also nicht zwingend sagen: wenn es einen Adam geben kann, der nicht aus einer infralapsarischen „Fleisches"situation heraus handeln muß, sondern diese setzt, dann „kann" es (wenigstens) auch viele solche geben. Denn ist der eine Adam im Sinne des Ursprungs die Menschheit und nicht bloß der erste aus einer Reihe, dann kann man nicht mehr sagen: wenn es einmal eine supralapsarische Entscheidungssituation

[69] Wie diese Situation dann ausgenützt wird, ist eine andere Frage, die uns hier in diesem Zusammenhang nichts angeht. Nebenbei bemerkt: Marias Fall ist nicht der hier gemeinte einer paradiesischen supralapsarischen Freiheitssituation, sondern der höchste und radikalste Fall der infralapsarischen Erlösungssituation, die die Unheilssituation voraussetzt. Das zeigt sich schon darin, daß Maria ihr Heil findet und wirkt *in carne passibili*.

[70] Das Ganze in seiner Ursprünglichkeit macht das entsprungene Ganze nicht überflüssig, aber es ist auch nicht bloß dessen erstes Glied. Sonst hat man eine Reihe, aber kein Geschlecht und keine echte Zeit, in der das Spätere hinter den Ursprung nicht mehr zurückkann, sondern ihm dauernd verpflichtet bleibt. Die Vorstellung einer mathematischen Reihe, in der die eine Stelle die Möglichkeit einer andern beweist, ist in unserem Fall fehl am Platz. Denn in einer solchen Reihe entspringt aus dem einen nicht real das andere. Die Multiplizierbarkeit des Ursprungs ist also ein anderes Problem als die Multiplizierbarkeit des Entspringenden und der Stellen einer rein quantitativen Reihe. — Man beachte, daß es hier für uns um einen rein negativen Beweis geht: es ist nicht bewiesen, daß die scheinbar von selbst einleuchtende Möglichkeit eines vielfachen menschlichen Ursprungs mehr ist als eine — Verwechslung.

gegeben hat, dann „kann" es sie auch mehrmals geben (was, wie schon gezeigt, nicht möglich ist). Nicht jede Eins ist unter jeder Rücksicht multiplizierbar. Der eine von diesen vielen einzelnen Nichterbsündern[71] wäre im Verhältnis zu den vielen Erbsündern, die nicht von ihm abstammen, nur einer unter vielen (nicht deren Ursprung, der wesentlich einen Urfall, nicht Sonderfall bildet) und doch von wesentlich anderer Art: eine Gemeinsamkeit der Unheilssituation wäre aufgehoben. Aber die Gemeinsamkeit der Unheilssituation ist Voraussetzung aller christlichen Daseinsinterpretation: du, ich, alle, die von unten sind, beginnen als Verlorene, so sehr, daß wir von vornherein wissen: wen immer wir in unserer Geschichte antreffen, jeder, mit dem wir als „Nebenmann" zu tun haben, gehört zu dieser Art. Daß diese gemeine Situation selbst „geschichtlich" geworden ist, ändert daran nichts. Diese Tatsache zeigt vielmehr nur, wie dieser geschichtliche Ursprung selber zu begreifen ist, damit er nicht die Universalität der Unheilssituation aufhebt. Dieser Ursprung muß als ur-geschichtlicher ganz hinter uns liegen, er ist gewissermaßen von geschichtlicher Transzendenz, er kann nicht als ein Moment neben andern in unserer Geschichte antreffbar sein. Das aber wäre er, wenn (gleich konkret gesprochen) ein Sünder in seiner Geschichte einen (jedenfalls „noch") gerechten anderen Urmenschen antreffen könnte.

Von diesen Überlegungen her zeigt sich, daß wir Röm 5, 12ff nicht als plastische Vereinfachung und Stilisierung eines pluralen Geschehens von mehreren Sündenfällen auffassen können. Der Text ist entweder so zu nehmen wie er dasteht: der eine Adam als einer[72] hat alle zu Sündern gemacht, oder er ist überhaupt unter Leugnung einer Erbsünde als die existentialistische Daseinsanalyse von jedermann als einem Sünder unter dem bloßen mythologischen Bild des „Adams" zu verstehen. Alle anderen Erklärungen

[71] Wer auch an Maria denkt und an den die Situation der Verlorenheit umgreifenden Heilswillen Gottes, würde vielleicht besser sagen: als zu Rettende und zuvorkommend Gerettete.

[72] So ist eigentlich besser zu sagen denn: als einzelner. Von der „Einmaligkeit" Adams her, die sich bei solchen Überlegungen wieder verdeutlicht, wäre das alte Problem des „Enthaltenseins" der Menschheit in Adam neu aufzugreifen. Man sieht an ihm vorbei, sowohl wenn man — wie heute üblich — aus Adam bloß den ersten einzelnen in einer Reihe macht, als auch, wenn man den ontologischen Sachverhalt, um den es hier geht, im Stil der Patristik mit dem platonischen Begriff eines Allgemeinen zu erfassen sucht. — Die Transzendenz der Urgeschichte für uns könnte das Verständnis für die alte traditionelle Lehre über die paradiesischen Vorzüge wieder beleben, das heute bedroht ist (vgl. H. Rondet, Problèmes pour la réflexion chrétienne. Le péché originel. L'enfer et autres études. Paris 1945). Man muß nur sehen, daß die Geschichtlichkeit der Urgeschichte nicht einfach ein Stück unserer Geschichte mit ihren trotz aller Vielfalt und Gegensätzlichkeit des darin Geschehenden homogenen Strukturen, sondern eine Geschichte mit ihren eigenen Strukturen ist und sein will (wenn sie ernst genommen wird), bei aller Identität dessen, was in beiden Geschichtsräumen existiert, dann wird man gegen die Paradiesesschilderung der klassischen Theologie keine unüberwindlichen Hemmungen haben. Daß sie nicht in unsere Vorstellungswelt und deren Wissenschaft „hineinpaßt", ist von vornherein zu erwarten, ja theologisch zu postulieren.

sind hybrid. Gäbe es aber keine Erbsünde, dann wäre auch die Erlösung der vielen durch einen sowohl überflüssig als auch aus den gleichen Gründen abzulehnen, aus denen a priori die Erbsündenlehre des Paulus von einem atomistischen Existentialismus des je einmaligen und isolierten Gewissens und einer immer geschichtstranszendenten Schuld abgelehnt wird. Paulus hat also ganz recht, wenn er — von Christus und dem Wissen um seine Erlösung ausgehend — die alttestamentliche Lehre von der von Adam ererbten Todsituation zu einer Erbsündenlehre vertieft und dem einen Adam und dem einen Christus in strenger Weise parallelisiert.

Diese Überlegungen dürften wenigstens eines ergeben haben: der Monogenismus ist eine Lehre, die mit der ganzen Grundauffassung der Schrift von der Heilsgeschichte eng zusammenhängt. Er ist nicht etwas, was bloß durch den einen oder andern kurzen Text gerade noch am Rand und als bloße Faktizität bezeugt wäre, die genau so gut anders sein „könnte". Diese letzte Feststellung sei nun auch noch Anlaß zu einigen grundsätzlichen Erwägungen.

III. DIE MÖGLICHKEITEN EINES METAPHYSISCHEN BEWEISES FÜR DEN MONOGENISMUS

1. Wir setzen voraus, daß der Polygenismus naturwissenschaftlich nicht einmal als wissenschaftliche Hypothese eine größere Wahrscheinlichkeit besitzt. Wir setzen voraus, daß der Monogenismus im strengen Sinn (d. h. ein einziges ursprüngliches Menschenpaar) naturwissenschaftlich nicht bewiesen werden kann, d. h. daß vom Standpunkt einer reien Empirie aus auch viele ursprüngliche Paare „an sich" möglich wären.

2. Man sollte es aber nicht einfach als selbstverständlich voraussetzen, daß der Monogenismus von uns und jetzt nur durch positive Offenbarung gewußt werden könne. Nicht als ob so etwas a priori unmöglich wäre. Aber bei Sachverhalten, die einerseits an sich der natürlichen Ordnung angehören, jedenfalls keine eigentlichen Mysterien sind und bei denen anderseits nicht ganz leicht gesagt werden kann, wo und wie ihre Offenbarung in direkter Richtung auf sie als ihren in sich selbst ausgesagten Gegenstand geschehen sei, gefährdet man nur ihre echte glaubende Aneignung, wenn man zu schnell diesen Gegenstand aus dem Bereich des natürlichen Erkennens verbannt und seine Erkenntnis exklusiv auf die eine oder andere Bibelstelle allein aufbaut. Es gibt auch einen theologischen Positivismus, der gefährlich ist. Die Frage, ob der Monogenismus philosophisch (d. h. im Rahmen einer theologischen Metaphysik) wirklich beweisbar sei, kann natürlich nur dadurch beantwortet werden, daß man so etwas versucht und sieht, wie weit man damit kommt.

3. Bemerkungen zur Metaphysik der Zeugung. — Ein solcher Versuch müßte, um hinreichend unterbaut zu sein, eine naturphilosophische Analyse des Wesens der Zeugung voraussetzen können. Es ist wohl kein freventliches Urteil, wenn man behauptet, daß es das im Rahmen der scholastischen Philo-

sophie in hinlänglichem Maße nicht gibt[73], obwohl natürlich in Gefolge des Aristoteles *De generatione* gehandelt wird. Es ist natürlich hier nicht möglich, dieses Versäumnis gutzumachen. Immerhin seien einige Bemerkungen zu diesem Thema versucht, die zeigen sollen, daß eine solche Ontologie der Zeugung vielleicht für die Frage des Monogenismus von Nutzen sein könnte. Im vollen Bewußtsein der Fragwürdigkeit eines solchen Verfahrens blicken wir mit Überspringung der Zeugung des Lebendigen im allgemeinen sofort auf die menschliche Zeugung. Was gesagt wird, ist eine bloße Skizze eines vielleicht gangbaren Weges.

a) Der Mensch ist zu begreifen als Geist und zwar als leibhaftiger Geist. Beides in einem, so daß er Leib ist, um Geist zu sein, und er geistige Person als solche (konkrete) nur ist, indem er sich verleiblicht. „Leiblichkeit" ist zunächst einfach als Raum-Zeitlichkeit verstanden. Der Mensch ist also welthafter, d. h. ein Hier und Jetzt in dem einen Zeit-Raum und selbst eine Raum-Zeit habender Geist. Er ist nicht personaler Geist „und dazu" auch noch — leibhabendes Seiendes. Sondern die Leibhaftigkeit ist die notwendige Weise, in der allein er zum Vollzug seines geistigen Seins kommen kann.

b) Personaler Geist ist auf den andern hingerichteter Geist. Absolut einsamer Geist ist in sich ein Widerspruch und — soweit es so etwas geben kann — die Hölle. Wenn a) richtig ist, dann bedeutet dies b), daß der leibhaftige Geist, der der Mensch ist, wesentlich notwendig existiert (auch) in Bezug auf ein Du, das selber in seiner eigenen Raumzeitlichkeit als solcher anwesend ist. Ein einzelner Mensch ist nicht nur als isolierte Person, sondern als isolierter Mensch unvollziehbar — oder die Hölle. Wer den Menschen setzt, setzt notwendig, nicht nur faktisch menschliche Gemeinschaft, d. h. leibhaft personale und personal raumzeitliche.

c) Raumzeitlichkeit (die Grundstruktur auch der Leibhaftigkeit) ist nicht die nachträgliche, rein gedankliche Summation oder das Abstraktum von einzelnen raumzeitlichen Seienden, sondern die vorgängige eine und, als eine, restlos zerstreute reale Bedingung der Möglichkeit des einzelnen raumzeitlichen Seienden. In dieser Richtung weisen sowohl eine sich selbst verstehende scholastische Ontologie der *materia prima* wie die Tendenzen der modernen Physik. Darum ist in seiner realen Konkretheit jedes materielle Seiende mitbestimmt durch das Ganze der materiellen Wirklichkeit.

d) Das lebendige Raumzeitliche muß diese Abhängigkeitsbezogenheit des Einzelnen auf das (sein) Ganze auch als

---

[73] Es kann eine solche Metaphysik der Zeugung schon darum nicht gebo... weil man die *generatio aequivoca* für eine Tatsache hielt und darum von vorn... herein die Zeugung mit anderen Veränderungsprozessen auf derselben Ebe... sah und alle konzipierte nach der Weise des menschlichen Herstellens einer Gest... im Stoff. — Dort, wo die *generatio aequivoca* als möglich und tatsächlich betra... tet wird, muß jeder Monogenismus von vornherein als bloße Tatsache angesehe... werden, die ebenso gut auch nicht sein könnte. Der Antrieb, den Monogenismu... philosophisch zu durchdringen, ist dann natürlich von vornherein unterbunden. E... scheint, daß diese mittelalterliche Haltung bis heute in der Theologie weiterwir...

Lebendiges haben, soll das Lebendigsein einerseits eine neue unzurückführbare Ordnung (Dimension) über dem Anorganischen sein und anderseits doch höhere Dimension eben dieser Raumzeitlichkeit sein und nicht etwas „neben" ihr. Das einzelne Lebendige ist also das Seiende, das als Lebendiges notwendig durch das Ganze der Lebendigkeit, zu der es gehört und dessen konkrete Einzelheit es darstellt, bestimmt ist, wie das einzelne bloß Raumzeitliche durch die reale vorgängige Raumzeitlichkeit überhaupt. Die Setzung einer solchen Lebendigkeit selber geschieht zwar konkret in der Setzung des ersten Lebendigen dieser Art; dieses ist aber nicht bloß erster Fall einer bloß ideellen Menge, die entsteht, indem die einzelnen (gleichgültig wie) werden, sondern die Setzung des Ganzen in seinem Ursprung.

e) Die reale Abhängigkeit des einzelnen raumzeitlichen Lebendigen von dem Ganzen der Lebendigkeit (seiner Art) kommt zum realen Vollzug und zur konkreten Erscheinung in der Zeugung. Diese ist daher nicht bloß eine Möglichkeit, in der ein einzelnes raumzeitliches Lebendiges (als solches) und ein lebendiges Raumzeitliches als solches „auch" werden kann, sondern die eine Möglichkeit. Die Zeugung muß transzendental begriffen werden als das unersetzbare Entstehen (nicht eine der möglichen Werdungen) für das lebendige Einzelne als solches innerhalb einer Art. So wie Sinnlichkeit nicht eine der Möglichkeiten einer rezeptiven, hinnehmenden (geistigen) Erkenntnis ist, sondern die Möglichkeit, so ist das Werden des lebendigen Einzelnen in einer selbigen Art (d. h. in einer eigentümlichen lebendigen Raumzeiteinheit) Zeugung und nur diese. Wo ein Lebendiges anders entsteht, geschieht nicht das Werden eines einzelnen innerhalb einer Art, sondern die Setzung der Art selber. Wer diesen Begriff der Zeugung bestreitet und diese zu einer bloß faktischen Möglichkeit unter vielen anderen, wenigstens denkbaren, macht, leugnet, daß das einzelne Raumzeitliche und das Lebendige als raumzeitliches in einer realen aprioriischen Einheit stehen, die die Bedingung der Möglichkeit des raumzeitlichen Einzelnen als solchen ist, oder er bestreitet, daß dies auch noch einmal gilt von dem Lebendigen als solchen, d. h. insofern es eine höhere Ordnung darstellt als das bloß unorganisch Materielle.

f) Wenn und insofern der Mensch raumzeitlicher personaler Geist in einer raumzeitlichen Gemeinschaft von Gleichartigen ist und sein muß, ist er material-lebendiger Geist: *animal rationale;* vital lebendig, um Geist zu sein und um Geist in menschlicher Gemeinschaft zu sein.

g) Dann gilt aber auch von ihm: die Zeugung ist die notwendige eine Weise der Bildung der Gemeinschaft und, wo die menschliche Art in ihrem Ursprung schon gesetzt ist, ist eine andere Weise der raumzeitlichen Ausdehnung des Menschen in seiner Gemeinschaft als die der Zeugung unmöglich. Die Setzung eines neuen Ursprungs wäre die Setzung einer anderen Art. Monogenismus und Arteinheit lassen sich begrifflich unterscheiden, aber nicht real trennen. Und

umgekehrt: wo immer „polygenistische" Phänomene wirklich gegeben sind, ist das Entstehen einer metaphysisch neuen Art, nicht das mehrmalig ursprüngliche Werden desselben gegeben, oder (ist dies nicht der Fall) keine neue Art im metaphysischen Sinn im Entstehen, sondern nur raumzeitliche akzidentelle Variationen derselben Art (im metaphysischen Sinn).

4. Der Monogenismus und die Transzendenz des göttlichen Schöpfungsaktes des Menschen. — Wir können das metaphysische Problem des Monogenismus noch von einer anderen Seite betrachten. Diese andere Sicht gibt uns Gelegenheit, auf einen naheliegenden Einwand gegen das eben Gesagte (3.) zu antworten. Man wird nämlich gegen Nr. 3 wahrscheinlich einwenden, es sei doch unbezweifelbar, daß Gott viele Menschen unabhängig von einander auf dieser Erde erschaffen könne. Das zu bezweifeln, sei doch eine geradezu absurde Einengung der göttlichen Allmacht, die, was sie einmal könne und getan habe (und dadurch beweise, daß es in sich möglich sei) auch öfters können müsse. Diese andere Betrachtungsweise ist vielleicht auch leichter verständlich als das eben Gesagte in seiner extremen Skizzenhaftigkeit.

a) Bevor wir die neue Frage selbst angreifen, ist eine Feststellung nochmals ausdrücklich zu machen. Der Mensch ist Wesen, das sich in einem streng metaphysischen Sinn von allem Untermenschlichen unterscheidet. Wie schwer es auch sonst innerhalb der untermenschlichen Dinge sein mag, zu sagen, wo eine wirkliche metaphysische Wesensgrenze unter ihnen verläuft, so weiß der Mensch, weil er Geist, Person, Selbstbewußtsein, Transzendenz in Erkenntnis und Freiheit über das je einzelne seiner Umwelt hinaus auf das Unbegrenzte ist, und dieses „von innen her" erkennt, daß zwischen ihm und allem unter und neben ihm eine radikale Wesensgrenze liegt. Er ist nicht eine bloße Kombination und Variation aus dem, was es sonst in der materiellen Welt gibt. Was er ist, kann nicht aufgefaßt werden als Abwandlung anderer Wirklichkeiten. Er hat ein von allem anderen wirklich unterschiedenes Wesen, das als eines ganzen auf anderes unzurückführbar ist. Er muß darum eine ursprüngliche Setzung sein, nicht Modifikation des Vorhandenen, die durch dessen eigene Kräfte geschieht, sondern neu gesetzte Ursprünglichkeit durch Gott. Was immer aus dem schon Vorhandenen der Welt an Unbelebtem oder Belebtem in diesen ursprünglichen Neuanfang einbezogen worden sein mag und wie immer so der Mensch in der einen Dimension des Vitalen einen real genetischen Zusammenhang mit dem Tierreich haben mag, das ändert nichts an dem Entscheidenden: der eine und ganze Mensch als Ganzer ist ursprüngliche Setzung Gottes und nicht das bloße Produkt innerweltlicher Kräfte, die allein in Kraft der dem übrigen innerweltlichen Seienden dauernd eingestifteten Möglichkeiten den Menschen hervorgebracht hätten. Ob man diese unreduzierbare Wesensneuheit allein im Gebiet des Geistes und der Geisteswissenschaften erkennen kann oder ob sie sich auch in der Leiblichkeit und Sinnenhaftigkeit des Menschen,

also im Gebiet auch der Naturwissenschaften genügend deutlich manifestiert,[74] kann hier dahingestellt bleiben. An der festgestellten Tatsache ändert dies nichts. Höchstens an der Methode der genauen Feststellung dieser Tatsache.

b) Wenn von einer „Möglichkeit" Gottes vermöge seiner Allmacht gesprochen wird, ist Vorsicht am Platze. Die abstrakte Möglichkeit eines Seienden, eines Sachverhaltes, wenn man diese in sich und in ihrem eigenen isolierten Bezug zur Macht Gottes betrachtet, ist zu unterscheiden von einer konkreten Möglichkeit dieses in Frage Kommenden, wenn es bezogen wird auf die Gesamtheit der Weltdinge, die schon existieren, auf die eine Welt, in der es existieren soll, auf die Sinnhaftigkeit des göttlichen Handelns *(potentia ordinata)*, auf die Handlungsweise, die Gott als dem Weltschöpfer, d. h. dem transzendenten Schöpfer einer in sich zusammenhängenden Welt zukommt, in der Gott und sein Handeln nicht ein Stück der Welt, sondern die hintergründige meta-physische Bedingung ihrer eigenen Wirklichkeit ist[75]. Im Bezug auf ein und dasselbe Ganze kann z. B. etwas, was „in sich" möglich ist, weil es existiert in diesem Ganzen, sowohl selbst ein zweites Mal unmöglich[76] wie auch als Gegenstand eines sinnvollen Handelns Gottes widersprüchlich sein. Die Möglichkeit einer phantasiehaften Reduplikation desselben an zwei verschiedenen Ort- und (oder) Zeitpunkten, wobei beides von derselben göttlichen Ursache bewirkt gedacht wird, ist noch kein Beweis, daß so etwas wirklich in sich und für Gott eine echte Möglichkeit ist.

c) Die Unmöglichkeit des Polygenismus als eines Gegenstandes göttlichen Handelns kann unter Voraussetzung des unter a) und b) Gesagten in zwei Weisen (die komplementär sind) nahegebracht werden:

1. Es ist unmöglich, daß dasselbe (artselbe, das sich nur durch eine rein negative Raumzeitpunktverschiedenheit unterscheiden würde) zwei kategorial verschiedene Ursachen haben könne. Anders ausgedrückt: zwei Ursachen, die als solche (art)verschieden sind, können nicht dasselbe (in der Art) verursachen. Menschen aber entstehen durch Zeugung. Also ist dies nicht eine Art, sondern die Art ihrer Entstehung, d. h. eine andere artverschiedene Weise ihres Entstehens ist nicht möglich. Man kann dagegen nicht sagen, daß doch der erste Mensch, also „ein" Mensch nicht durch Zeugung entstanden sei. Denn selbstverständlich ist die transzendente Setzung der Ursache einer Wirkung von kate-

[74] Man denke an die Forschungen von Gehlen, Portmann usw.

[75] Der Thomist sei hier an ein Beispiel erinnert, das zeigt, wie leicht die quantitative Vorstellungskraft des Menschen ihn in solchen Fragen täuscht. Bis in die hohe scholastische Philosophie hinauf gibt es unzählige Menschen, denen es „evident" vorkommt, daß Gott zwei Engel „Gabriel" schaffen kann. Für den Thomisten ist das ein Nonsens.

[76] Der Fall, wo etwas mit Ort- und Zeitgleichheit verdoppelt würde, leuchtet jedem als unmöglich leicht ein. Es wäre aber falsch zu behaupten, dies sei der einzige denkbare Fall. Dies ist schon darum nicht selbstverständlich, weil die reale Einheit des Ortes überhaupt bewirken kann, daß etwas an einem Ortpunkt „dasselbe" an einem andern unmöglich macht.

gorial anderer Art als die Setzung der Wirkung durch diese Ursache. Setzung der Welt und ihrer ursprünglichen Potenzen durch die welttranszendente Ursächlichkeit des Absoluten, und Setzung der innerweltlichen Wirkungen dieser Potenzen sind kategorial verschieden. Aber die Setzung des ersten Menschen ist (unbeschadet seiner Einzelheit) Setzung der Ur-sache, nicht Setzung einer Wirkung, wie sie diese Ursache setzt. Denn der erste Mensch ist gesetzt als zeugenkönnender und er ist von Gott, nicht von einer innerweltlichen Ursache gesetzt. Setzt aber das Absolute ohne sich selbst in der Setzung des Bedingten vollziehen zu müssen ein Bedingtes, das wirken kann und dessen Wirkenkönnen zu seinem Wesen gehört, dann „kann" das Absolute nicht nochmals das wirken und wirken wollen, wozu genau es die von ihm verschiedene Ursache geschaffen hat. Natürlich „kann" das Unbedingte dasjenige, was das von ihm Bedingte kann. Aber es kann nicht das vom Bedingten Gekonnte nochmals ohne das Bedingte setzen wollen, wenn es das Bedingte gesetzt hat.

2. Eine öftere Setzung der innerweltlichen Ursache[77] durch Gott würde sein eigenes Handeln, insofern er Schöpfer, also metaphysische Bedingung der Möglichkeit des Endlichen ist, zu einem innerweltlichen Vorkommnis machen. Es entstände nicht nur die Frage gegen die Sinnhaftigkeit solchen göttlichen Handelns warum macht er selber, was zu tun und zu verwirklichen er der Kreatur selber gegeben hat oder warum gibt er der Kreatur ein Vermögen, dem er selber von vornherein zugleich den Spielraum der Wirksamkeit nimmt, indem er selber tut, wozu er doch die Kreatur geschaffen hat? Solches Handeln wäre gegen das Sparsamkeitsprinzip, das nicht nur ein methodisches Erkenntnisprinzip, sondern ein metaphysisches Prinzip ist. Gottes Tun würde zu einem innerweltlichen Vorkommnis und zwar zu einem Wunder. Innerweltlich ist dasjenige Handeln Gottes von wunderbarer Art, das an einem bestimmten Raumzeitpunkt innerhalb des Ganzen der materiellen Wirklichkeit geschieht und dort als solches einerseits beobachtbar und anderseits als göttliche Neusetzung erkennbar ist. Solches Tun Gottes aber ist gerade das Gottes in der Heilsgeschichte, in der er sich als persönlich und dialogisch Handelnder mit der geistigen Person und ihr gegenüber offenbaren will und nicht nur als transzendente Ursache der Welt selbst waltet. Die Neuschöpfung eines Menschen im Bereich eines schon existierenden Menschen wäre also ein innerweltliches wunderbares Handeln Gottes, das darum notwendig zur Heilsgeschichte gehören müßte und doch an sich der bloß natürlichen Schöpfungsgeschichte angehören würde. Sie ist also ein Widerspruch. In der Heilsgeschichte aber und nur da tritt die transzendente Ursache hinter dem Vorhang von Raum und Zeit hervor und handelt dialogisch

[77] Es ist immer wieder darauf zu reflektieren: die Menschheit, um die es sich handelt, ist eine nach Art, Ziel, Daseinsraum. Schon das erste eine Menschenpaar ist dafür genügende Ursache. Würden also mehrere erste Menschenpaare geschaffen, würde mehrmals die Ursache für dasselbe gesetzt: für alle gezeugten Menschen, die eine Einheit von mehr als nur begrifflicher Art bilden sollen.

mit dem Menschen. Sonst aber setzt sie Welt und ihre einzelnen auseinander unableitbaren Ursprünge, nicht aber sich selbst handelnd in der Welt. Wo sie das tut, hat das unmittelbar und notwendig den Charakter des Personal-dialogischen auf den Menschen hin. Das aber ist Offenbarung, nicht Schöpfung.

Eine polygenistische Vorstellung vom Werden des Menschen ist entweder biologischer Materialismus, der glaubt, es bedürfe für das Entstehen des Menschen keiner transzendenten (d. h. als Ursache selbst nicht in Raum und Zeit lokalisierbaren[78]) Ursache, keines Eingreifens Gottes von Jenseits von Raum und Zeit her[79], oder sie ist ein naiver Anthropomorphismus, dem gerade fromme Leute leicht erliegen, indem sie meinen, Gott als Schöpfer wirke innerhalb der Welt (statt: die Welt), es können alle Tage in der Welt transzendente Schöpfungswunder passieren (statt: die Tage der Welt, ihr Ablauf — nicht ein Glied im Ablauf — sind gesetzt), Gott fülle mit seinem Wirken Lücken der Welt aus, ja er trete sogar (wie in unserem Fall) dort noch selber auf, wo er nicht einmal eine Lücke gelassen hat, weil ja für die Vielzahl der Menschen und ihren geschichtlichen Zusammenhang schon durch die Setzung des einen zeugungsfähigen Menschenpaares gesorgt ist.

Freilich ergibt sich wiederum, wenn man das Gesagte genauer durchdenkt, worauf hier nicht mehr näher eingegangen werden soll: der erste Mensch darf nicht nur gedacht werden als bloß der zeitlich und zahlenmäßig erste. Er ist die transzendente durch Gott gesetzte Menschheit, so sehr er Individuum ist, er ist der Ursprung, nicht bloß der Anfang der Menschheit, die geschaffene Quelle, nicht bloß der erste Tropfen aus einer Quelle, die hinter der Menschheit in Gott läge. Daß ein solcher Gedankengang, der näher zu erläutern und begrifflich genauer zu bestimmen wäre, von einer Theologie der Erbsünde her sich nur empfiehlt, leuchtet wohl von selbst ein. Um das Problem noch mehr zu erweitern, könnte man überhaupt sagen: unsere etwas durchschnittlich gewordene Philosophie kennt nur das real isolierte Individuum, das „Allgemeine" als abstrakten Begriff, und über den realen Einzelnen der materiellen Welt als reales Prinzip der Einheit nur Gott, der bloß „von außen stoßend" die Pluralitäten der Welt in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung, die rein nachträglich zu ihrer ontologischen Konstitution ist, zu einer Weltmaschine zusammenordnet. In Wirklichkeit gibt es außer Gott innerweltliche geschaffene realontologische Prinzipien der Einheit: die eine erste Materie, die reale Ursprungseinheit echter metaphysischer Arten, die Engel als geschaffene Ursprünge (ἀρχαί) und Prinzipien der Ordnungseinheit der materiellen Welt. Für solche innerweltlichen Einheitsprinzipien ist Gott tragender Grund, aber nicht

[78] Die Setzung von Raum und Zeit im allgemeinen oder einer bestimmten Raumzeitlichkeit (wie die einer — metaphysischen — Art) ist selbst der entsprechenden Raumzeitlichkeit transzendent, weil sie diese setzt, das Bedingende dem Bedingten aber nicht untertan ist.

[79] Ein Geschehen, das uns darum in seinem inneren Wie unzugänglich, metaphysisch bleibt.

ihr Ersatz. Wo er so aufgefaßt wird, wo also z. B. die Einheit des Menschengeschlechtes bloß im transzendenten einen göttlichen Ursprung gefunden wird, wird die Transzendenz Gottes verkannt und Gott zu einem innerweltlichen Demiurgen gemacht.

d) Es wäre falsch zu sagen: Wenn das Gesagte wahr wäre, könnte auch im Pflanzen- und Tierreich bei Aufrechterhaltung der Deszendenztheorie das erste Auftreten einer neuen Spezies nur in einem Exemplar erfolgen. Auf diesen Einwand ist nämlich folgendes zu antworten: Wo wirklich eine neue Art in mehreren von einander unabhängigen Exemplaren und doch entspringend einer bisherigen andern Art neu auftritt, handelt es sich nicht um eine wirklich metaphysisch neue Spezies, so sehr diese „Art" für eine biologische, am Phänotyp orientierte Systematik als neu und selbständig gewertet werden muß. Eine neue „Entelechie" „Form" wesenhaft verschiedener Art (die als eine neue unableitbare „Idee" nur durch eine transzendente Ursächlichkeit Gottes entstehen kann), entsteht nicht in mehreren, von einander unabhängigen Fällen, oder diese „Fälle" zeugen nicht (wie die Engel). Der Mensch aber ist gegenüber dem Tierreich eine metaphysisch neue, wesenhaft verschiedene Spezies, nicht nur phänotypisch (im biologischen Sinn), nicht nur im Genom, sondern in seiner letzten hinter dem Raum der äußeren Empirie liegenden Wurzel seines leib-seelischen Wesens, in seiner geistigen Form.

Mag es darum auch durchaus denkbar sein, daß die biologische Entwicklung des Tierreiches in vielen Exemplaren sich zu jener Höhe hinaufentwickelt hat, an der dann das transzendente Wunder der „Menschwerdung" geschehen konnte, dieses Wunder ist nur einmal geschehen, weil es etwas metaphysisch Neues begründet, das, weil es sich selbst multiplizierend entfalten sollte und konnte, nicht mehrmals passierte, wenn anders echte Schöpfung nicht ein innerweltliches Spektakel werden sollte.

Es ist darum auch nicht verwunderlich, daß die Tierwelt, die sich in ihrer Entwicklung dem metaphysischen Ort dieses Wunders annähert, ohne ihn von sich aus erreichen zu können, wieder von diesem Punkt wegentwickelt, nachdem das Wunder der „Menschwerdung" geschehen ist. Ein Kenner[80] sagt: „In den letzten 1½ Millionen Jahren des Tertiär, kurz vor dem Erscheinen des Menschen, tauchen sehr menschenähnliche äffische Gestalten auf. Sie lebten in der Steppe, gingen aufrecht, hatten die Hände frei und hatten ein menschliches oder fast menschliches Gebiß. Ihre Instinkthandlungen müssen über die unserer heutigen Primaten (Gorilla, Orang-Utan, Schimpanse) weit hinausgegangen sein. Fundorte Südostafrika. Die jüngsten fossilen Vertreter waren schätzungsweise schon Zeitgenossen des ersten Menschen. Aber sie scheinen im Vergleich zu ihren Vorgängern schon äffischer gewesen zu sein, spezialisierter, als die frühesten Australopithecinen. Diese vormenschliche, tierische Gestaltgruppe starb zur Zeit des ersten Menschen aus. Zu ihnen kann man auch zählen die ost- und

[80] Philipp Dessauer in einem noch unveröffentlichten Manuskript.

südostasiatischen Giganten, die ebenfalls zur Zeit des Auftretens des ersten Menschen ausgestorben zu sein scheinen." Warum sind sie ausgestorben? Man kann am einfachsten und wohl am wahrsten sagen: weil sie ihren Zweck erfüllt hatten: den Menschen vorzubereiten. Man muß nur einmal umgekehrt fragen: warum gibt es die systematisch dem Menschen am nächsten stehenden Primaten, die es einmal gegeben hat, heute nicht mehr? Warum entwickelt sich der Stammbaum der Primaten in der geologischen Neuzeit wieder vom Menschen weg? Hätten denn solche menschenähnlicheren Gestalten heute keine Daseinsmöglichkeit mehr? Dann ist die Antwort leicht: Nachdem da ist, was erreicht werden sollte, wird das Gerüst, das zur Erreichung diente, eben wieder abgebaut. Würde aber der Mensch sich oft ursprünglich ereignen können, wären diese Annäherungen an den Menschen immer noch sinnvoll.

Man kann auch nicht sagen, die Menschen hätten sich nicht halten können, wenn sie zunächst nur in einem Paar aufgetreten wären. Das ist unbeweisbar. Und umgekehrt: auch eine größere Anzahl, die ja doch auf jeden Fall klein gewesen sein mußte, ist allein keine Versicherung gegen das Aussterben. Sogar ganze Gruppen, von denen der Mensch in gewisser Hinsicht vielleicht ausging, sind ausgestorben, obwohl sie ihm ähnlicher waren als die heutigen Primaten. Leben bleiben oder aussterben muß von anderen Faktoren abhängen als der ursprünglichen Zahl.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch, daß eine gemäßigte anthropologische Deszendenztheorie und ein gleichzeitig vertretener Monogenismus keinen faulen Kompromiß bilden. Beide entspringen vielmehr in gleicher Weise dem einen metaphysischen Sparsamkeitsprinzip: die transzendente göttliche Ursächlichkeit wirkt in den innerweltlichen Ablauf auf die diskreteste und sparsamste Weise ein, nämlich nur dort, wo ursprünglich ein wesentlich Neues und Unableitbares zum ersten Mal auftritt. Was die Welt selbst kann, muß sie auf die höchste mögliche Weise selber leisten: also sowohl die Bereitstellung des biologischen Substrats der „Menschwerdung" als auch die Ausbreitung des einen Geschlechtes.

REZENSIONEN

Georg Fohrer, Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (Beihefte zur Zs schrift für die alttestamentliche Wissenschaft 72). 8° (IV u. 285 S.). Berlin 19 Töpelman. DM 28.—.

Im Buch Ez, „das sich einst durch seine Problemlosigkeit von den ande alttestamentlichen Büchern abhob," ist „heute nicht weniger als alles strit und problematisch geworden." So F. nach Kuhl, Zur Geschichte der Hesek forschung 115. Auf die „fast unverständliche ...bis zur Jahrhundertwe nahezu unbestrittene Auffassung von der inneren und äußeren Einheitlichkei (Hinweis auf Cornill und Smend) folgte die Beobachtung einer „Fülle v Unebenheiten aller Art, die das Prinzip der Einheit durchbrechen" (2). So gi Kap. 1 einen Überblick über die „Entstehung der Probleme". Herrmann g (1908) die innere Einheit des Buches preis, Hölscher (1924) auch die äuße nur ein Fünftel des Buches, die in dichterischer Form abgefaßten Teile, läßt dem Ez, alles übrige gehöre einem Redaktor des 5. Jh. an — nach F. (5) ei Maßlosigkeit, wenn auch spätere Erweiterungen zuzugeben seien. Seit Smi (1931) und Torrey (1930) taucht der Zweifel über Ort und Zeit des Prophet auf, den S. nach dem Untergang des Nordreiches teils in Palästina, teils in d Gefangenschaft wirken läßt, während T. in Ez ein aus dem 3. Jh. stammend in die Zeit des Manasse verlegtes Pseudepigraph sieht. Herntrich (1932) verle die Wirksamkeit Ez.s nach Palästina, nur habe ein exilischer Redaktor d Worte des Propheten in einen exilisch-babylonischen Rahmen gepreßt. Oesterle Robinson (1934) läßt Ez in Palästina und Babylonien wirken. Seit Kitt (Gesch. Israels III, 1927/29) sucht man die Unstimmigkeiten auch durch d „innere Gespaltenheit und Zerrissenheit Ez.s" zu lösen. Mit all diesen Ve suchen setzt sich F. jeweils schon in aller Kürze auseinander.

Die Hauptfrage ist ihm aber die nach Ort und Zeit, von der ihm alle ande besonders auch die Echtheitsfrage, abhängig erscheinen (24—26). Nach F. besteht der Grundfehler im Festhalten an der Einheitlichkeit des Buches, un das wird im 2. Kap. ausführlich zu beweisen versucht — mit wechselnde Erfolg. So wird u. a. richtig darauf verwiesen, daß die Spanne des Schweigen zwischen 3, 22ff; 24, 25ff und 33, 21f unlogisch durch Worte des Propheten ausgefüllt ist (29). Weniger überzeugend ist neben anderem, daß 13, 17–2 ein Wort gegen Zauberinnen und eines gegen Prophetinnen ineinander ve schachtelt seien (34). Könnten da nicht die Prophetinnen auch Zauber betrieben haben und die Worte denselben Personen gelten? Der Mangel a Einheitlichkeit ist nach F. begründet durch die Entstehung des Buches au verschiedenen Sammlungen z. B. von ekstatischen Erlebnissen (8—11. 13), von symbolischen Handlungen (4. 5), von Sammlungen ähnlichen Inhalte (45—48) u. a., die wieder durch Einschübe und Anhänge erweitert seien; w wir Zeitangaben fänden, seien die Stücke in zeitlicher Reihenfolge aneinande gereiht, aber weder die einzelnen Sammlungen noch die Gliederung des ganze Werkes sei von Ez selber, sondern die vom Propheten hinterlassenen Einze stücke seien später geändert, erweitert und miteinander vereinigt worde (53. 104). Das 3. Kap. befaßt sich mit dem Text des Buches Ez. An der grund sätzlichen Überlegenheit der LXX über den TM ist jedenfalls festzuhalten doch auch an der Notwendigkeit ständiger kritischer Prüfung (55). Eine wichtig Stelle nimmt in F.s Urteil über die Echtheit die Poesie, Metrik und Strophik ein, besonders die von Sievers und Balla entdeckten Kurzverse (63), rhythmische Einheiten von zwei oder drei Hebungen, aber ohne Parallelis mus. F. will sie in vielen Teilen des Buches finden, die man sonst für Prosa hält (65). Nun läßt sich in jeder Sprache mit regelmäßiger Betonung, wie da für das Hebräische Sievers' Metrische Studien zeigen, die Prosa sehr leicht in

Rhythmus bringen; man vergleiche etwa das Französische mit dem Ton regelmäßig auf der letzten oder das Ungarische mit dem Ton regelmäßig auf der ersten Silbe. Daher ist es nicht ratsam, mit F. auf die Kurzverse für die Gestaltung des Textes allzuviel Wert zu legen. Das 4. Kap. ist den Echtheitsfragen gewidmet. Nach kritischer Auseinandersetzung mit den einzelnen Systemen, die dem Propheten verschiedene Teile seines Buches absprechen, findet F. selber doch auch ziemlich ausgiebig spätere Einschübe und Erweiterungen, was z. B. gerade bei Kap. 16 durchaus nicht immer einleuchtet (73f). Auch in den echten Stücken werden zahlreiche Glossen ausgeschieden, S. 99 übersichtlich zusammengestellt und S. 286 in rund zwei Dutzend verschiedene Gruppen eingeteilt. Hier ist wohl vieles bloßes Geschmacksurteil. Also immerhin umfangreiche Redaktionsarbeit, die man ja grundsätzlich nicht wird ableugnen können, die aber nach F. „das von Ez hinterlassene Erbe nicht wesentlich verändert hat" (102).

Der 2. und 3. Teil des Buches ist der Untersuchung von Zeit und Ort der Wirksamkeit Ez.s gewidmet. Hier bemüht sich der Verf. mit Erfolg, zu beweisen, daß die Überlieferung recht hat, wenn sie den Propheten von 593—571 unter den Verbannten in Babylonien wirken läßt. Zwar ist auch hier manches anfechtbar, aber im großen und ganzen kann der Beweis als gelungen betrachtet werden. Die Daten, die sich nach F. jeweils nur auf das unmittelbar folgende Stück beziehen (106), sind zuverlässig (122), auch das am Eingang des Buches nach Ausscheidung des unverständlichen 30. Jahres (110—16). Weniger befriedigen Kap. 7 über die Sprache des Buches mit seinen Aramaismen, von denen „der größere Teil... erst bei der Redaktion ...Eingang gefunden" habe (126), und Kap. 8 über das Buch Ez innerhalb des AT. Gleich beim Vergleich zwischen Ez und Jer wird von beiden wieder vieles als unecht und unerheblich ausgeschieden — ob mit Recht? Immerhin bestünden zwischen ihnen Beziehungen, die für gleichzeitige Wirksamkeit sprächen. Wenn S. 160 der Daniel des Buches Ez mit dem ugaritischen Danel in eins gesetzt wird, so ist das durchaus nicht unmöglich; wenn aber Ez „nicht das Buch, sondern die Gestalt Dn.s gekannt" hat, dann ist diese Gleichsetzung ungerechtfertigt. Zu den 20, 26 „von Jahwe gebotenen Kinderopfern" (163) wäre neuestens auf eine ansprechende Lösung der Schwierigkeit im JBL 72 (1953) 159—61 hinzuweisen, die F. allerdings noch nicht gekannt haben kann. 184 f ist es nicht recht glaublich, daß es sich 20, 1—32 nur darum handle, den gewohnten Kult — ohne Zweifel Jahwes — in der Verbannung fortzusetzen und ein Gottesbild „aus Holz und Stein" aufzustellen, handelt das Kap. doch immer nur von Götzen. Ebensowenig spricht 14, 1—11 von der Verehrung babylonischer Götzen neben Jahwe in Babel, sondern nur von der „früheren Schuld", vom Götzendienst in Palästina. Auch will es nicht recht gefallen, die S. 192 als „Nachträge" bezeichneten Verse 12, 12—15 nur als *vaticinium ex eventu* betrachtet zu sehen. S. 200 dürfte es nicht das Richtige treffen, daß 16, 1—16. 22—25. 35—43 Jerusalems Sünde im Unterschied zur Beurteilung anderer Propheten bis in seine Anfänge zurückreiche und daß Ez sich mit der Behauptung amoritisch-hethitischer, also heidnischer Abstammung in Gegensatz zur sonst üblichen Zurückführung auf Abraham stelle. Lebt hier nicht noch eine späte Erinnerung, daß Abrahams Vorfahren in Ur zur amoritischen Einwandererschicht gehört haben und daß Thamar eine Hethiterin war, da ihr Rechtsfall Gn 38 aus dem hethitischen Gesetz verblüffend einfach erklärlich ist, wonach in Ermanglung eines Schwagers der Schwiegervater die Schwagerpflicht zu leisten hatte (s. Jirku, Altoriental. Komm. zum AT 123). Der Hinweis auf all das dürfte sich bei Ez als rednerische Wendung genügend erklären. Durch Ez 20 wird übrigens die Einteilung der Juden in „Widerspenstige", das sind die Verbannten, die nur den Propheten nicht hören und die eitle Hoffnung auf die Rettung Jerusalems nicht lassen wollen, und in die in der Heimat zurückgebliebenen götzendienerischen Juden (207f) aus den Angeln gehoben, da Ez 20 gerade den Götzendienst mehrmals als Widerspenstig-

keit bezeichnet wird mit denselben Ausdrücken wie etwa 2, 3—5. Damit werden die Ausführungen S. 212ff entkräftet.

Eine Bemerkung noch über die „Ekstase im Leben Ez.s" und über die „Entraffungen" (250ff). F. zitiert (251) eine Reihe von Stellen aus Ez, nach denen die Ekstase von der Hand Jahwes, vom Geiste Jahwes, also von Gott bewirkt wird. „In der Ekstase ist man der Sinnenwelt entrückt und wird des Willens und der Pläne Gottes teilhaftig" (nach Puukko, Ekstat. Proph. 23), doch wohl des einen wahren Gottes. Dann aber verweist F. unter den Beispielen auf das Treiben der Baalspropheten (3 Kn 18, 26ff), auf Elias, der durch Hinstarren auf einen Punkt den Geist Gottes herbeigerufen habe (3 Kn 18, 41), auf die „unartikulierten, unklaren und dunklen Worte, die aus dem Munde der Ekstatiker kommen.... auf die man mit größter Sorgfalt achtet" — die hiezu angeführten Beispiele sind aber keineswegs zur Sache — auf legendenhafte Vorfälle (251 Anm. 9), desgleichen bei den Entraffungen auf Beispiele aus der Heidenwelt (257ff). Wenn sich nun der Mensch gewiß auch selber in den Zustand des Entrücktseins versetzen kann, wird er dadurch schon „des Willens und der Pläne Gottes teilhaftig"? Das hängt doch vom freien Willen Gottes ab. Und wird Gott in heidnischen Religionen, die seiner Offenbarung entgegen sind und sie bekämpfen — vgl. die Baalspropheten — solche Ekstatiker „seines Willens und seiner Pläne teilhaftig werden lassen?" Sind überhaupt diese Ekstatiker wirklich immer „des Willens und der Pläne Gottes teilhaftig geworden"? Das setzt eine Auffassung voraus, die mit den Grundsätzen einer vernünftigen Mystik, wie sie den Ekstasen des Ez ohne Zweifel zugrunde liegt, nicht zusammengeht.

Alles in allem aber hat die Arbeit F.s, die von der Hochschule von Marburg an der Lahn 1949 als Habilitationsschrift angenommen wurde, unbestreitbar das Verdienst, gegenüber den manchmal geradezu abenteuerlich anmutenden Ansichten über Ez (vgl. Hölscher, Torrey) den Standpunkt der Überlieferung kräftig betont und gründlich bewiesen zu haben. F. hat sich mit den vorhandenen Ansichten ausgiebig auseinandergesetzt und ein umfangreiches Schrifttum herangezogen; das Literaturverzeichnis umfaßt 17 Seiten. Das Werk ist übersichtlich gegliedert und daher angenehm zu benützen. Ein Stellenregister wenigstens über Ez erleichtert den Gebrauch. *Josef Hofbauer S. J.*

Wilhelm Michaelis, Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift. 8° (176 S.). Bern 1953, Haller.

Das Ältestenamt oder Presbyterat der Urkirche ist ein Thema, das sowohl für die Struktur der christlichen Gemeinden wie für die innere Entwicklung der Urkirche große Bedeutung hat. Wenngleich das vorliegende Buch unmittelbar auf das Amt der Kirchengemeinderäte, Kirchenvorsteher usw. der heutigen protestantischen Gemeinden abzielt, muß es doch auch den katholischen Exegeten interessieren, da seinen Hauptinhalt die minutiöse Untersuchung der einzelnen die Ältesten betreffenden Texte des NT ausmacht. Es tut der Gründlichkeit des Buches keinen Eintrag, daß M. aus praktischen Gründen auf den gelehrten Apparat verzichtet.

Im ersten Teil kommt die Geschichte des Ältestenamtes zur Behandlung, dann die Einsetzung der Ältesten, schließlich ihre Aufgaben. M. beginnt mit einem Überblick über die Ältesten im AT und im zeitgenössischen Judentum. Er gewinnt das wertvolle Resultat, daß das christliche Ältestenamt nicht an den „Ältesten" des großen Jerusalemer Synedriums orientiert war, sondern an den sieben Gemeinde- und Synagogenvorstehern der Provinzgemeinden. Von einiger Bedeutung wäre hier gewesen, daß diesen neben anderm auch die Armenfürsorge oblag, welche synagogal organisiert war (vgl. Billerbeck II, 643—647). Das hat seine Bedeutung für Apg 6, 1—6; 11, 30; (21, 18). Leider sind die Angaben über die von Jesus neben den Zwölf auserwählten 70 (72) zu dürftig (Lk 10, 1), als daß irgend etwas für das spätere Ältestenamt erschlossen werden

könnte. Doch würde ich wegen der zwangsläufigen Ideenassoziation mit den 70 Ältesten des Moses, unbeschadet der Verschiedenheit zwischen diesen und den von Jesus als Missionaren ausgewählten 70, diese Zahl nicht irgendwelchen Tendenzen des Lukas, sondern solchen des Herrn selbst zuschreiben.

Das eigentliche Problem des Ältestenamts liegt in den spärlichen Angaben der Apg (11, 30; 12, 17; c. 15; 21, 18, zuzüglich 6, 1—6). Nach meiner Auffassung — siehe „Die Sieben": ZkTh 74 (1952) 156f — wären die „Brüder" in Apg 12, 17 die „Amtsbrüder" des Jakobus, in Apg 15, 23 die der Apostel. Es wäre das nichts anderes als eine nicht streng juridische Bezeichnung einer Sache, welche erstmals mit dem Amt der Sieben gegeben war (ebd. S. 142—145). M. ist diesbezüglich sehr skeptisch, weil nach seiner Ansicht die Entwicklung der Ämter nicht so rasch vor sich gegangen ist. Indes kann das nur auf Grund der Quellen festgestellt werden und Apg 6, 1—6 führt nun doch zur Schaffung von amtlichen Stellvertretern der Zwölf, natürlich im Hinblick auf bestimmte Aufgaben der Seelsorge. Das kann auch gar nicht überraschen. Denn nachdem Jesus selbst dem Petrus in feierlicher Form eine Rechtsstellung übertragen hatte — vgl. meine Ausführungen „Das dreimalige ‚Weide meine Lämmer'": ZkTh 69 (1947) 337—344 — war der Boden geebnet für die Einrichtung untergeordneter Amtsstellen, man müßte denn die Entwicklung des Urchristentums nach andern Konzepten erklären als die anderer menschlicher Gemeinschaften. Die Deutung auf „Amtsbrüder" und die ihr zugrunde liegende Gesamtauffassung ist umso unbedenklicher, als sie nicht in Widerspruch zu stehen braucht mit der Verbindung von Amt und Geist, auf welche M. mehrfach und mit gutem Grund hinweist. Hingegen kann man ihm nicht beipflichten, wenn er gegen den Rechtscharakter der „Ältesten", bzw. die rechtliche Abgrenzung zwischen „Ältesten" und „Apostel" geltend macht: „Vielmehr ist der Umstand, daß (die Aussagen des Neuen Testaments) keine genauere Auskunft geben, doch wohl als Beweis dafür zu nehmen, daß dieses Verhältnis gar kein rechtliches gewesen ist" (S. 35). So ließe sich doch nur argumentieren, wenn sich die Apg mit der Stellung und Aufgabe der „Ältesten" ausführlich befaßte. Tatsächlich aber erwähnt sie die „Ältesten", und die „Brüder" neben Jakobus nur so nebenbei, was für ein schlüssiges *argumentum e silentio* in keiner Weise hinreicht. Statt dessen sei ein gegenläufiges Argument berührt: Die *πρεσβύτεροι ἀδελφοί* zusammen mit den *ἀπόστολοι* stehen in Apg 15, 23 als geschlossene Gruppe den Glaubens-„Brüdern" gegenüber; das allgemeine Bruderverhältnis reicht offensichtlich nicht aus, um *οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί* zu erklären. Da bleibt nicht mehr viel anderes übrig, als was wir mit „Amtsbrüdern" zu bezeichnen pflegen, vorausgesetzt natürlich, daß das so ausgedrückte Verhältnis kein rein äußerlichrechtliches ist, sondern wie alles Christliche auch im Geiste beruht. Das letztere ist mit der Handauflegung gegeben, von der noch zu reden sein wird. Nachdem M. dann meine Hypothese von den aramäischen Sieben als Vorläufer der „Ältesten" zur seinigen gemacht hat, gibt er (S. 39) doch noch eine gewisse Zusammenschau der Texte Apg 11, 30; 12, 17 und c. 15.

Eine kleine Frage ist von ihm nicht berührt worden: Warum werden die in Jerusalem versammelten (Apostel und) Ältesten nicht „die Ältesten von Jerusalem" genannt? Läßt das nicht vermuten, daß solche auch von Ferngemeinden beigezogen worden sind? Das würde die auffällige Unterlassung (die Ältesten) „von Jerusalem" im Dekret erklären, ebenso auch den sonst irgendwie befremdlichen Umstand, daß die Jerusalemer Ältesten, die natürlich in erster Linie gemeint sein müssen, andern Gemeinden Verordnungen geben, wo doch, wie M. mit Recht hervorhebt, das Urchristentum keine Presbyter der Kirche im allgemeinen kennt, sondern nur Älteste der Einzelgemeinden (S. 41).

Bezüglich der Angabe Apg 14, 23, wonach Paulus und Barnabas in den einzelnen Gemeinden je eine Mehrzahl von Presbytern aufgestellt haben, wäre doch zu erwägen, ob *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*

nicht plusquamperfektisch zu verstehen und damit Derbe einzuschließen ist. M. betont vielleicht zu stark, daß die Aufstellung erst einige Zeit nach der Gründung der kleinasiatischen Gemeinden vorgenommen worden sei. Daß zuerst einige Christen vorhanden sein mußten, ehe Älteste ernannt wurden, ist einleuchtend, aber es brauchte kein längerer Zeitraum zu verstreichen. Ferner ist nicht ganz verständlich, warum M. zweifelt, ob die Ältesten von Lystra, welche bald nach der Gründung der dortigen Gemeinde dem Timotheus die Hände aufgelegt haben (1 Tim 4, 14), vorher selbst die Hände aufgelegt erhalten hatten (S. 49). Wer konnte die Handauflegung vollziehen, wenn sie nicht vorher an ihnen vollzogen worden war? (Vgl. Billerbeck, II, 654f). — Die Ältesten der Paulusbriefe waren identisch mit den „Bischöfen". Ein Problem bietet 1 Kor 12, 28 und Parallelen, sofern „Älteste", „Bischöfe", „Diakone" unter den Charismatikern nicht genannt werden. M. wird recht haben, wenn er sie mit denen, welche „vorstehen" und „dienen", identifiziert. S. 63f legt er den Unterschied zwischen charismatischen und nicht-charismatischen Ämtern dar. Was er sagt, verdient Beachtung, ist aber wohl nicht ganz erschöpfend. In Apg 6 wurden für die Handauflegung tunlichst charismatisch Begabte gesucht. Stephanus und seine Gefährten besaßen die Charismen, ehe ihnen die Hände aufgelegt und sie in ein neues Amt eingesetzt wurden. Das Recht und die Pflicht, die Funktionen dieses Amtes auszuüben, stand ihnen trotzdem erst kraft der Handauflegung zu. Hier sehen wir zum erstenmal die klare Unterscheidung zwischen Charisma und Amt. Der Geistbesitz, auf den M. hinweist als einen Allgemeinbesitz aller Christen, sichert den nicht-charismatischen Ämtern die Mitwirkung des Hl. Geistes, erweist aber den darüber hinausgehenden Besitz eines Charisma als eine Sache, die dasein oder nicht dasein konnte unbeschadet des Amtes. Es ist darum sehr fraglich, ob man von charismatischen Ämtern im eigentlichen Sinn reden kann. Freilich konnten Charismatiker unter Umständen gewisse Funktionen besser ausüben als Amtsträger ohne Charismen, aber das reicht nicht hin, sie zu charismatischen Amtsträgern zu machen; Paulus hat sie alle als seiner und der Gemeindevorsteher Jurisdiktion unterworfen betrachtet. Die überragende Wirksamkeit der Charismatiker zeigte sich z. B. beim Lehren. Die Presbyteroi = Bischöfe gaben ihnen offenbar gern Raum, mußten aber diese Funktion mehr und mehr selbst ausüben, je geringer die Zahl der so charismatisch Begabten wurde; 1 Tim 5, 17 leuchtet mitten hinein in diesen Übergang.

Ein Rätsel ist für uns ferner die Anordnung der Charismen in 1 Kor 12, 28 und Röm 12, 8. M. weiß keine Lösung. Sie ist in der Tat für Röm schwer zu finden, während sich 1 Kor 12, 28 aus der Situation erklärt. Korinth wird nach Analogie zu Apg 14, 23 längst seine Ältesten gehabt haben, die aber eine weniger glückliche Hand zeigten und der Unordnungen gerade vonseiten der Charismatiker nicht Herr wurden. Hatten sie vielleicht auch das Charisma der κυβέρνησις; so durfte es Paulus unter den obwaltenden Umständen nicht stark betonen; zu verwundern ist höchstens, daß er es überhaupt erwähnt. — Wir gehen gern mit M. einig, wenn er bemerkt, daß nicht jeder Christ ein Charismatiker war und daß die nicht-charismatischen Ämter schon von allem Anfang an dagewesen sind (S. 63f).

Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über die Einsetzung in das Ältestenamt. Dem klaren Sinn der Hl. Schrift folgend sieht M. diejenigen, welche sie vollziehen, nicht in der Gemeinde als solcher, sondern in den Aposteln und ihren Bevollmächtigten, den Apostelgehilfen. In diesem Zusammenhang kommt auch die Handauflegung zur Geltung, aber nicht ganz so, wie es erforderlich scheint, um die verschiedenen Texte in ihrem lebendigen Zusammenhang völlig zu begreifen. Sie ist eine liturgische Handlung, ausgeübt von solchen, die sie selbst zuvor empfangen haben, und unbedingt erforderlich für die Einsetzung in das Amt der Ältesten. Aber ebenso klar ist, daß sie im Dienst des Geistes steht, nicht nur insofern sie nur ein Christ, also ein Geistträger empfangen kann.

sondern auch insofern die durch die Handauflegung bewirkte Einsetzung in das Amt unmittelbar dem großen Werk des Geistes dient. Wenn man in der Handauflegung ein sakramentales, also mit einer unsichtbaren, inneren Geisteswirkung verbundenes Geschehen sieht, widerspricht sie den Texten in keiner Weise, sondern läßt sie erst vollständig begreifen.

M. lehnt indes die katholische Auffassung, daß das Ältestenamt weitergedauert habe und weiterdauert kraft der durch die Handauflegung vermittelten Weihegewalt (verbunden mit der Mitteilung der Jurisdiktion), ab als mit den Aussagen des NT nicht übereinstimmend, bzw. „nicht in der durch diese Aussagen gewiesenen Richtung" liegend (S. 82). Diese Deutung abzulehnen scheint M. umso wichtiger, als sie „zudem noch auf die Person des Petrus und seine Nachfolger im römischen Bischofsamt zugespitzt" sei. Aber hier hat sich M. die Sicht durch Einbeziehung der Primatfrage etwas verbaut. Nicht nur die katholische Kirche, sondern auch sämtliche schismatischen des Orients, welche den Primat nicht anerkennen, halten an der Übertragung der Weihegewalt fest, und Rom hat, so naheliegend das Gegenteil gewesen wäre, die Gültigkeit der orientalischen Handauflegung nie in Abrede gestellt. Die beiden Gesichtspunkte — Weihegewalt und Primat — sind also zu trennen. Die Tatsache, daß früher die gesamte Christenheit das Fortbestehen des Amtes der Presbyter — was immer des näheren darunter zu verstehen ist — durch die sakramentale Handauflegung gekannt hat, ferner daß die Handauflegung zur Amtsübertragung, bzw. Amtseinsetzung im NT bezeugt ist, endlich daß die altkirchliche (und heutige katholische wie schismatische) Auffassung von ihrer Sakramentalität und darum von dieser Handauflegung als dauernder Einrichtung mit keiner ntl. Stelle im Widerstreit steht, verdient wohl größere Beachtung, als ihr M. zugesteht. Diese traditionelle Auffassung, die erstmals in Apg 6, 1—6 begründet wird, beseitigt die Schwierigkeit, welche M. mit Recht so schwer empfindet — das Problem von dem Weiterbestand des Ältestenamts.

M. betont zu sehr, daß durch die Handauflegung eine bereits verliehene charismatische Begabung anerkannt wurde. Das trifft nicht den Kern der Sache. Einmal, weil mit einer solchen Anerkennung keine Installation in ein Amt (wie immer verstanden) gegeben ist; die Einsetzung kann eine derartige Anerkennung zur Voraussetzung oder im Gefolge haben oder von ihr begleitet sein, aber nicht darin bestehen. Sodann, weil, wie auch M. sieht, das Bestehen des Amtes (der Ältesten-Bischöfe, der Diakone) an sich von der charismatischen Begabung unabhängig ist. Und drittens, weil nicht einzusehen wäre, warum der Hl. Geist zuerst Männer mit seinen Charismen begabt, und dann erst noch von der Gemeinde, bzw. von denen, welche die Handauflegung vollziehen, ausgesprochen werden müßte, daß dem so sei. Die Charismen trugen den Stempel ihrer Echtheit in ihren Auswirkungen.

M. schreibt, wie das für den Protestantismus grundlegend ist, letztlich die Fülle der geistlichen Macht der Gemeinde zu (S. 84). Aber er verkennt nicht, daß in der christlichen Urzeit z. B. die Einsetzung der Sieben zwar unter Mitbeteiligung der Gemeinde (aber doch wohl nur der Männer!) geschah, sofern sie die Kandidaten aufstellte, aber formell nur von den Zwölf vollzogen wurde, ebenso die Einsetzung der Ältesten durch Paulus und Barnabas in Apg 14, 23. In der Folgezeit gab es aber keine Apostel und unmittelbaren Apostelschüler mehr, somit blieb nach M. eben nur noch die Gemeinde übrig. Das bedeutet aber einen Bruch in der Konstitution der Gemeinde, der nicht zu beweisen ist. M. selbst gibt zu: „Es fehlt nun freilich an Belegen dafür, daß die Gemeinde selber die Verantwortung für die Ältesten übernommen hätte" (S. 84). Wäre es dann, die Hl. Schrift als einzige Norm vorausgesetzt, nicht zwingend zu sagen, daß mit den Aposteln und unmittelbaren Apostelgehilfen auch das Ältestenamt unwiederbringlich sein Ende gefunden hat?

Nicht ganz folgerichtig, wie mir scheint, nennt M. S. 86 das Ältestenamt ein Laienamt. So konnte man allenfalls die sieben jüdischen Synagogenleiter nennen, aber nicht wohl die christlichen Presbyter. Sie waren nicht Vertreter der Menge der Gläubigen, nicht von diesen installiert, dafür in einem spezielleren Sinn „Brüder" der Zwölf, bzw. des Jakobus, standen also mit diesen Männern als geschlossene Gruppe an der Spitze nicht nur der Einzelgemeinden, sondern unter Umständen, wie in Apg 15, auch der Gesamtkirche. Das sieht nun doch nicht sehr nach Laientum aus, sondern hat seine nächste Analogie doch wohl im „Klerus". Im übrigen bleibt es natürlich das ausschließliche Anliegen der Protestanten, wie sie ihre heutigen „Ältesten" mit den „Ältesten" der Urkirche in Beziehung setzen.

S. 92—156 behandelt M. die Aufgabe der urchristlichen „Ältesten": ihre Verwaltungsarbeit (bes. aus 1 Tim 5, 17), die Tätigkeit in Wort und Lehre (ebd., doch vgl. unsere oben gemachte Bemerkung), das Weiden der Herde, das Vorstehen und Leiten (bes. aus Hb 13, 7. 17. 24), das Beten über die Kranken (Jak 5, 14f), die Leitung des Gottesdienstes, speziell der Abendmahlsfeier. So wertvoll die Ausführungen des Verf. zu den einzelnen Texten sind, hinterlassen sie doch den Eindruck, daß die Ausdrücke προϊστάμενοι, ἡγούμενοι usw. im Grunde genommen dasselbe besagen und neben der Einzelexegese auch als Ganzes behandelt werden müßten. Dabei würde es sich von selber ergeben, daß nicht nur der Geist, in welchem diese Funktionen auszuüben sind, sondern auch die objektive, rechtliche Seite schärfer herauszuarbeiten wäre. Denn diese beiden Aspekte schließen einander nicht aus, mag auch das allzumenschliche „hierarchische Herrschenwollen von Amtsträgern" (S. 25) die Heiligkeit des Amtes verdunkeln und seine Wirksamkeit hemmen. Um den Petrus vor diesem Übel zu bewahren, hat Jesus selbst das dreimalige „Weide meine Lämmer" mit der dreimaligen Frage „Liebst du mich?" verbunden.

Der Besprechung von 1 Tim 5, 17 fügt M. eine längere Ausführung über die „doppelte" τιμή hinzu. Er tritt ein für die Bedeutung „doppelte Ehre", muß zu diesem Zweck aber v. 18 als späteren Zusatz eliminieren, wofür die vorgebrachten Gründe nicht ganz durchschlagend sind. — Sehr interessant ist seine Auslegung von Jak 5, 14f über die Krankenölung (S. 130—140). Er wird recht haben, wenn er die Wirkungen des Gebets und der Salbung σώσει, ἐγερεῖ nicht von der Krankheit versteht, sondern vom ewigen Heil und der Auferweckung vom Tode; der Gedanke setzt sich dann in verallgemeinerter Form in v. 16 fort. Dabei wird immer noch zurecht bestehen, daß unter Umständen auch an die leibliche Heilung gedacht werden darf, weil der Leser in jedem Fall an sie denkt. Hingegen bleibt uns M. die Erklärung schuldig, weshalb der Kranke ausgerechnet die Ältesten bemühen soll, wenn ihr Salben und Beten nicht weiter ist als „ein brüderlicher Dienst, wie ihn alle einander schuldig sind" (S. 140). Hier dürfte Wesentliches übersehen sein, und das ist besonders auch deswegen zu bedauern, weil damit die in Mk 6, 13 erhaltene Parallele unausgewertet bleibt. Wenn diese aufgefaßt werden darf als eine Schulung der Zwölf im Hinblick auf die später zu vollziehende Krankenölung mit ihrem rein christlichen Charakter, fällt auf die „Ältesten" in Jak 5, 14f ein Licht, welches ihre Stellung als jener der Zwölf analog erkennen läßt.

Die Stellung der „Ältesten" ist eines jener Themen, deren Behandlung besonders stark von den protestantischen oder katholischen Grundanschauungen beherrscht wird, besonders inbezug auf das Rechtlich-Jurisdiktionelle und das Sakramentale. Während M. dieses letztere im ganzen ablehnt, ist er unbefangen genug, manche Elemente des ersteren zu erkennen und zu betonen. Es geht letztlich um die Frage, welche Gesamtanschauung am ehesten mit den Worten der Schrift übereinstimmt. Und da meine ich, eine genauere Kenntnis der katholischen Position könnte zur Anerkennung führen, daß diese nicht im Wider-

spruch zu den einzelnen Stellen der Hl. Schrift steht, sondern mit ihrer Gesamtrichtung gut übereinstimmt.

Diese Besprechung möchte ganz im Dienst der Sache stehen. Wenn sie zu mancherlei Positionen des Verf. kritisch Stellung nimmt, zeigt das nur, wie anregend sein Buch auch für den katholischen Exegeten ist, und dafür können wir ihm nur dankbar sein. *Paul Gaechter S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Fundamentaltheologie

Albert Lang, Fundamentaltheologie, Bd. I: Die Sendung Christi. 8° (XII u. 264 S.). München 1954, Hueber. DM 7.80, geb. 9.80. — Die Vorzüge dieses Werkes, nämlich Prägnanz, moderne Fragestellung, solide Doktrin, flüssige Sprache, zeigen sich besonders im Kernstück der Fundamentaltheologie, in der Frage nach der Sendung Christi. Auch der mehr spekulative Teil über Ziele und Wege der Fundamentaltheologie hat seine Vorzüge. So die Ausführungen, daß die allgemein giltigen Willensmotive einzubauen seien (haben nicht schon die Scholastiker hingewiesen auf das *desiderium visionis et beatitudinis?*), so die Begründung der „freien Gewißheit" aus der modernen Psychologie. Im allgemeinen aber scheint uns dieser Teil, wenigstens für Theologen, doch zu kurz. Man kann ja auch heute noch die Ansicht vertreten, die Glaubenspflicht sei mit voller Evidenz gegeben, auch wenn vorher die Tatsache der Offenbarung nicht „einwandfrei" erwiesen ist. Wer mit L. richtig festhält, für Menschen, denen die geistige Kraft und Reife des Urteils fehlt, genüge vor dem Glauben das Urteil zuverlässiger Menschen mit Urteilskraft, wird wohl unterscheiden müssen zwischen dem evidenten Urteil über die Glaubenspflicht und dem Urteil über die Tatsache der Offenbarung. — Einige wenige Formulierungen sind ungenau, z. B. „Zugkraft der Glaubensmotive" (S. 14); Ziel der Fundamentaltheologie ist der Nachweis, daß das Christentum eine übernatürlich gegebene Religion ist (S. 19); die Weissagungen wurden teilweise an die Ereignisse angepaßt (S. 175). *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

Louis Gardet, Expériences Mystiques en terres non chrétiennes (Sagesse et Cultures). 8° (181 S.). Paris 1953, Alsatia. Fr. 480.—. — Definiert man mystisches Erleben mit G. als Erfahrung der Tiefen des personalen Gottes in geschenkter Gnade, mit Überschreitung der abstrakten Begriffe, zwar ohne Schau von Angesicht zu Angesicht, aber ganz eingetaucht in liebende Vereinigung, so scheint die Folgerung naheliegend: jede Religion, in der an einen persönlichen, sich offenbarenden und somit liebenden Gott geglaubt wird, kann mit mystischer Begnadung vereint werden. G. untersucht die Tatsächlichkeit solcher Begnadungen auf Grund der Quellen und in klarer psychologischer Zergliederung. Als Nichtfachmann kann ich seine Auseinandersetzungen mit anderen Ansichten zwar nicht beurteilen, aber sie machen den Eindruck, durchaus zuverlässig zu sein. Danach wäre das durch Abstreifen aller bewußten Akte natürlich mögliche Innewerden des eigenen Wesens (z. B. im Yoga und wesentlich auch in der neuplatonischem Mystik), die unmittelbare Erfahrung der existentiellen Tiefe des Ich, doch ein (wenn auch gefährlicher) Weg zum transzendenten Gott, ohne ihn allerdings in Wirklichkeit zu erreichen, mag es auch in der begrifflichen Ebene als Einswerden mit dem Weltgrund interpretiert und als reine Gnade und höchste Beglückung empfunden werden. Auch die jüdische Mystik, die unter der Hülle der Symbole die verborgenen Geheimnisse Gottes zu erfassen sucht, weist in ihrer Technik mehr auf Selbsterfahrung in Friede und ruhiger Freude hin, ist kaum mehr als ein Weg zur Gottesliebe, kaum untermischt mit echter Erfahrung Gottes. Mag auch die „mystische" Sprache ähnlich sein, die natürlich mögliche Erfahrung des „Ganz-bei-sich-seins" ist wesentlich weniger als echte Mystik. Die Wege zu beiden können sich vielleicht teilweise decken. Auch echte Gotteserfahrung (wie etwa im Sufismus) wird durch das religiöse Klima mitgeformt, sie weist über Thora und Koran hinaus. Nur die christliche Mystik kommt in keinem Gegensatz mit dem amtlichen Dogma; sie allein führt wirklich hinein in die geoffenbarten Geheimnisse Gottes und dehnt die Gottesliebe aus zu opferbereiter Nächstenliebe. — Wenn, wie G. sagt, die existentielle Selbsterfahrung gleichsam von selbst zum religiösen Indifferentismus führt, ist schwer einzusehen, daß sie sittlich indifferent und ein hohes Gut sei. *Schl.*

Elios Giuseppe Mori, Il motivo della fede da Gaetano a Suarez. Con Appendice di fonti manoscritte (Analecta Gregoriana 60). 8° (XVI u. 271 S.). Rom 1953, Università Gregoriana. — Was die Theologen über das Glaubensmotiv und das Glaubenslicht gelehrt haben, angefangen von Capreolus, Ferrariensis, Gaetanus, über die Salmantizenser bis zum Collegium Romanum und Suarez, ist in dieser fleißigen und sauberen Dissertation zusammengestellt. Das an sich nicht neue Ergebnis ist, daß damals das Glaubenslicht als Quelle der (objektiven) Gewißheit angesehen wurde, nicht unmittelbar für die Einzeldogmen, sondern für die Tatsache der Offenbarung im allgemeinen. Aber aus dieser Blickrichtung sieht man die Entwicklung schlecht, die sich gerade in dieser Periode vollzogen hat. Sie zeigt sich bereits bei Bellarmin, der zwar festhält, daß ein evident glaubwürdiges Urteil auch falsch sein kann, aber doch als eine dem Glauben vorausgehende Bedingung fordert, daß die Zeichen der Offenbarung evident seien; der wahren Kirche allein schreibt er *innumeros radios testimoniorum et signorum* zu (S. 261), auch in Missionsländern. Das Thomasische: *nemo* (*prudenter*) *crederet nisi videret esse credendum*, ist bei Bellarmin deutlich eine dem Glaubenslicht vorausgehende und somit natürlicherweise mögliche Erkenntnis der Glaubenspflicht, die durch den Vergleich der katholischen Religion mit andern gegeben ist; denn die andern haben ‚*fere nihil*' an Zeichen für sich (S. 262f). Und Maldonado erklärt: *Hanc esse veram ecclesiam probabimus multis argumentis, sed humanis.* Wir sind damit schon weit auf dem Weg von Gaetanus, bei dem die Zeichen die *formido prudens errandi* nicht ausschließen (S. 36), zu Suarez, bei dem die Glaubenspflicht letztlich evident gegeben ist, wenn fast alle Zeichen für die eine Religion sprechen, sind schon recht nahe bei „Humani generis". — Zur Polemik gegen meine Interpretation der Lehre Franz von Victorias kann ich nur erwidern, daß M., so viel ich sehe, sachlich dieselbe Interpretation bietet (S. 74). *Schl.*

Paul de Haes, La resurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années (Analecta Gregoriana 69). 8° (XII u. 318 S.). Rom 1953, Università Gregoriana. — Grundsätzlich hat man immer gewußt, daß zwischen dem Erdenleben Christi und den Berichten darüber die Überlieferung liegt und daß diese auch die schriftlichen Berichte geformt hat. Aber erst seit der Jahrhundertwende hat man versucht, positive Beweise beizubringen, daß diese Überlieferung die Berichte radikal umgeformt und umgebildet habe, daß das eigentlich christliche, vor der Umformung liegende Evangelium sich wesentlich unterscheide von dem in der Hl. Schrift niedergelegten. Der Angelpunkt der Schriftverkündigung ist nun einmal die Auferstehung Christi dem Fleische nach. Daher ist es entscheidend, ob die von der „unabhängigen" Exegese (H. setzt keine Anführungszeichen) vorgelegten Gründe beweisen, daß die schriftlichen Berichte noch die Etappen der Entwicklung vom ursprünglichen Glauben an ein rein geistiges Fortleben Jesu und seine rein geistige Verherrlichung zum biblischen Glauben an die Auferstehung des Leibes und das leere Grab verraten oder ob die angegebene Entwicklung der Osterbotschaft letztlich doch das Postulat einer aprioristischen Leugnung der Möglichkeit der körperlichen Auferstehung ist. H. geht im wesentlichen geschichtlich vor und läßt die Redner *pro* und *contra* der Reihe nach zu Worte kommen. Er begnügt sich mit gelegentlichen Hinweisen auf Schwächen und Stärken der jeweiligen Argumentation und überläßt dem Leser die Zusammenfassung der Ergebnisse. Aber gerade diese Art der Darbietung ergibt den durchschlagenden Beweis, daß (bei aller verschiedenen Akzentsetzung) der Wesenskern der Osterbotschaft vom Anfang an derselbe war: Die leibliche Auferstehung (und somit die Verherrlichung durch den Vater und bei ihm) als geschichtliche Tatsache ist das Zeugnis des Vaters für die messianische Würde Jesu. — Beachtenswert ist, wie spät erst auf einzelne wichtige Punkte hingewiesen wurde — ein Beweis, daß selbst die bewußt vorwärts-

getriebene Entwicklung staunenswert langsam geht. So etwa, daß auf dem Boden des Judentums die Vorstellung einer rein geistigen Verklärung Jesu nicht entstehen und gedeihen konnte; die Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik waren zu massiv materiell. Die Vergöttlichung hellenistischer Art aber (worauf F. Cumont schon lange hingewiesen hatte) war doch nur eine Weiterbildung altgriechischer Ideen von der Entsprechung der sichtbaren und der unsichtbaren Welt: die Strahlen der Sonne (dieses kosmischen Aspektes des Weltgrundes) treiben durch ihren Druck die Seelen in die materielle Welt und holen sie, wenn die materielle Hülle gefallen ist, durch ihre Anziehung wieder zurück. — Recht gut herausgearbeitet ist das Verhältnis der Osterbotschaft zum AT. — Die Apologetik ist dankbar für diese solide Arbeit. Sie hätte durch Indices noch gewonnen. *Schl.*

Christopher Dawson, Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur. 12° (368 S.). Düsseldorf 1953, Schwann. Deutsche Übersetzung von Nina E. Baring. Geb. DM 16.—. — Dawsons kulturhistorische Werke bedürfen keiner Empfehlung. Sie bieten auch dem Theologen viel. Der innere Wandel, den das Christentum im abendländischen Menschen vollzog, geht ja nicht darauf allein zurück, daß eine lebendige Religion mit einer lebendigen Kultur verschmolz; nicht als menschliche Ideologie, sondern als Gottesoffenbarung und Gottesgeist hat das Christentum jene geistige Unruhe dem Abendland vermittelt, die die soziale Überlieferung nicht mehr als unwandelbares Gesetz annahm; die Botschaft vom Gericht und von der Erlösung gab den Mut, die barbarische Welt umzuwandeln. So führt D. den Leser über die Bedeutung der Mönchskultur, die Kreuzzüge, die den Tatendrang der noch nicht vom Geist des Christentums wiedergeborenen Krieger auf ein gemeinsames Ideal ablenkte, zur mittelalterlichen Universitätskultur und ihrer Verbindung mit der Mönchskultur, die erst den universalen, forschenden Geist formte, der Europa zu seinen späteren Schöpfungen befähigte. — Die Übersetzung ist ausgezeichnet. *Schl.*

Maria Schlüter-Hermkes und Georg K. Frank, Weltlose Religion – gottlose Welt (Gespräche über Fr. v. Hügel 1). 12° (39 S.). Würzburg 1953, Werkbund. — Es ist nicht so, daß (wie es das Büchlein darstellt) v. Hügel als erster das Problem der Synthese zwischen Natur und Übernatur aufgegriffen hätte. Immerhin ist seine These, daß gerade der katholische Christ als solcher die Eigenwerte der Natur anerkennen und pflegen solle, weil alles Natürliche nach seinem Glauben Baustein werden könne fürs Gottesreich, auch heute noch aktuell. Allerdings ist heute der Fragepunkt klarer herausgearbeitet: die Adiaphora haben keinen selbsttragenden Eigenwert, sondern sie haben ihren Wert nur in der Beziehung zum Geist, der allein übernatürlicher Kräfte und Akte fähig ist. Inzwischen ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob nicht der Christ aufgerufen sei, seinerseits das Gottesreich, das er auch in seiner Vollendung nur als Geschenk erhalten kann, dadurch vorzubereiten, daß er die materiellen Folgen der Erbsünde bekämpfe, durch Technik die Last der Arbeit mindere, die Fruchtbarkeit der Erde mehre, die Schmerzen lindere und das Leben verlängere. Je umfassender die von v. Hügel angeregten Fragen behandelt werden, umso fruchtbarer werden die Gespräche werden. *Schl.*

1. **Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe.** Mit einer Einführung von T. S. Eliot. 12° (255. S.). München 1953, Kösel. Geb. DM 12.80. — 2. **Simone Weil, Schwerkraft und Gnade.** Mit einer Einführung von G. Thibon. 12° (289 S.). München 1952, Kösel. Geb. DM 12.80. — 3. **J. M. Perrin-G. Thibon, Wir kannten Simone Weil.** Deutsch von Karl Pfleger. 12° (221 S.). Paderborn 1954, Schoeningh. Geb. DM 7.80. — Die nachgelassenen Schriften Simone Weils sind keine angenehme, wohl aber eine anregende, ja aufregende Lektüre. Es spricht aus ihnen eine durchgeistigte und überaus geistreiche Frau, die vom Mitleiden mit dem Leid der Welt zerschmettert ist, der es mit dem Sichabsterben

rückhaltlos ernst ist, die von tiefster Gottes- und Christusliebe erfüllt ist, ja der auch mystische Gnaden nicht fremd sind, der das Kreuz die klarste Offenbarung der Liebe Gottes ist, der die Eucharistie alles ist und die sich doch bewußt weigert, in die katholische Kirche einzutreten, in der sie die Heimstätte der weißen Menschen sieht. Diese scheinbare *complexio oppositorum* gibt nicht nur psychologische Rätsel auf. Die Fragen, die eine so tief in Gott wurzelnde Seele an die Kirche stellt, müssen auch ernst genommen werden. — 1. „Das Unglück und die Gottesliebe" bringt (nach einer biographischen Einleitung) systematisch geordnet Tagebuchnotizen Simone Weils; geistreiche, oft erschütternde Aphorismen; so etwa S. 88, 89. 109. 138f. 174. 224. 248. — 2. „Schwerkraft und Gnade" enthält Briefe an G. Thibon; darin begründet sie ihre Weigerung, die Taufe zu empfangen. Den Hauptinhalt bilden Aufsätze, die um das Thema: Gottesliebe, Welt und Freundschaft kreisen. — 3. In dem an dritter Stelle genannten Werk suchen Perrin O. P. und Thibon, jeder getrennt für sich, diese *complexio oppositorum* zu ergründen und die Fragen an die Kirche zu beantworten. Mit Recht betont Perrin, daß man über ein Gewissen nicht richten kann, daß man (wie einst Saulus) der Kirche opponieren und doch guten Glaubens sein kann, zumal, da die Zeit der Gnade für Simone Weil kurz bemessen und durch schwerste äußere Belastungen gekennzeichnet war. Die Gnade kann ihr Werk unvollendet lassen, denn sie ist unendlich rücksichtsvoll gegen unsere Freiheit, Schwerfälligkeit und Gehemmtheit. Letztere sieht Perrin u. a. in den (aus ihrem Bildungsgang begreiflichen) fehlerhaften Grundbegriffen: Weil anerkannt keine objektive, allgemeingiltige Erkenntnis. Thibon verweist, bei aller Anerkennung ihrer genialen, aus dem gnadenhaften Kontakt mit der verborgenen Wahrheit und Schönheit genährten Intuition, auf ihre Fähigkeit zur Selbsttäuschung, auf den Mangel an Aufgeschlossenheit, so daß sie die Welt nach den Gegebenheiten ihrer eigenen Erfahrung allein aufbauen wollte. Allerdings fügt er hinzu: Bei Menschen dieser Größenordnung sind alle psychologischen Aufhellungen lächerlich enge Kleider, die in allen Nähten krachen (S. 171). Beide aber verweisen auf ihr grenzenloses Mitleiden, das ein Verständnis dafür verhinderte, daß die Kirche unter Umständen auch Leid zufügen und ein Anathema sprechen muß. Ein unausgeglichener Idealismus verbirgt ihren Augen die Seele der Kirche in dem menschlichen, „sündigen" Leib der Kirche. Mit Recht verweist Thibon auf den inneren Widerspruch, in den sich Weil mit allen Anklägern der Kirche verwickelt: Was die Kirche verrät oder preisgibt, das beurteilen wir doch nur auf Grund dessen, was sie überliefert. Zu selbständiger Beurteilung verweise ich auf S. 114. 131. 194. 232. 273 (in 1.); 131. 159. 188. 192f. 196 und vor allem auf 198 (in 2.). Die Übersetzung ist ausgezeichnet. *Schl.*

Otto Karrer, Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans von Campenhausen. 8° (228 S.). Frankfurt 1953, Josef Knecht. Geb. DM 8.80. — In diesem Buch sind einige Abhandlungen gesammelt, die sich mit den drei jüngst im deutschen Sprachraum erschienenen evangelischen Schriften über das kirchliche „Amt" auseinandersetzen. Der Titel deutet an, daß diese Fragen einen neuralgischen Punkt der ökumenischen Bewegung berühren; der Verf. widmet sich ihnen in seiner bekannten und geschätzten irenischen Art. Nach Erörterung einiger psychologischer und dogmatischer Probleme der ökumenischen Arbeit im allgemeinen kommt K. auf Emil Brunners „Mißverständnis der Kirche" (1951) zu sprechen. Brunner steht noch deutlich im Gefolge R. Sohms und damit dem kirchlichen „Amt" am fernsten. Seine Deutung der urchristlichen Verfassung hat indessen, wie K. zeigt, auch bei evangelischen Forschern einer genaueren, sachlicheren und „hierarchischeren" Interpretation weichen müssen. Auf dieser Linie sieht K. Oskar Cullmann (Petrus, 1952) und Hans von Campenhausen (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953), wenn er

sich auch nicht verhehlen kann, daß vorläufig nicht viel mehr erreicht ist als eine (durch Gegenwartsnot mitbedingte) Verlagerung des Interesses auf kirchliche Verfassungsfragen und ein schrittweiser Abbau gewisser bisher undiskutabler Positionen der liberalen Kritik. Wer die betreffenden Werke nicht selbst lesen und beurteilen will, findet in K.s Buch Darstellung und Kritik in bündiger Form. — Auf S. 92 ist übrigens Anmerkung 3 ausgefallen. *H. Zeller S. J.*

Wilhelm Stolz, Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit. Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Kirche im Lichte der thomistischen Theologie (Studia Friburgensia, N. F. 6). 8° (XXI u. 190 S.). Freiburg/Schweiz 1953, Universitätsverlag. Fr. 12.50. — Der Verf. möchte mit diesem Auszug aus seiner Freiburger theologischen Dissertation einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Gegenwart leisten. Er bietet zunächst eine kritische Darstellung der Brunnerschen Aussagen zum Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Erwählten Gottes, als Leib Christi, als Gemeinschaft der im Glauben Heiligen. Dann folgt eine Untersuchung der nach Brunner für die Kirche wesentlichen Funktion der Verkündigung des Wortes Gottes. Schließlich tritt der Verf. in eine grundsätzliche Kritik der Brunnerschen Ekklesiologie ein, die mit dessen aktualistischem Offenbarungs- und Glaubensbegriff steht und fällt. Er weist nach, daß auf diesem Grunde die erwünschte ökumenische Einheit nicht aufzubauen ist und entwickelt bei dieser Gelegenheit die neutestamentlich begründeten und in der katholischen Tradition verwirklichten Einheitsprinzipien des Volkes Gottes. — Die Studie ist reich belegt und klar geschrieben. Wenn der Ton hie und da etwas scharf wird, ist das nicht zuletzt auch von Brunners eigener Polemik gegen die evangelische Orthodoxie und gegen die katholische Kirche veranlaßt. *Z.*

Alejandro Garciadiego S. J., Katholiké Ekklesia. El significado del epiteto „Catolica" aplicado a „Iglesia" desde San Ignacio de Antioquia hasta Origenes. 8° (178 S.). Mexico 1953, Editorial Jus. Doll. 2.50. — Das Wort „katholisch" hat heute im allgemeinen Bewußtsein fast nur noch die Funktion eines Namens; seine inhaltliche Bedeutung bleibt entweder unbeachtet oder wird eingeengt auf den apologetisch als *nota* gebrauchten Sachverhalt geographischer Verbreitung. So ist es sehr zu begrüßen, daß wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen den Weg ebnen, auf dem in die christliche Sprache wieder mehr von der Kraft und der Fülle aus der Zeit ihres Ursprungs kommen kann. Die vorliegende Studie untersucht mit gelehrter Akribie den Gebrauch und die Bedeutung des Beiwortes *καθολική* im Zusammenhang mit *ἐκκλησία* im 2. und 3. Jahrhundert. Bezüglich des Gebrauches zeigt sich seit Ignatius eine ziemliche Popularität und Verbreitung des Beiwortes und zwar der Kirche zukommend in ausdrücklicher Unterscheidung von häretischen Gemeinschaften, sowohl der Kirche als ganzer wie ...n einzelnen Ortskirchen. Der Sinn des Wortes ist im 2. Jahrhundert nicht die geographische Verbreitung der Kirche, sondern eine innere Qualität: sie ist „allumfassend" im Sinne von vollkommen, d. h. sie bewahrt das Erbe Christi, insbesondere seine Lehre, ganz und unversehrt. An der Wende zum 3. Jahrhundert beginnt in Nordafrika und Rom der Gebrauch des Beiwortes im Sinne von „allgemein verbreitet". In den Ausdrücken *catholica traditio* und *catholica doctrina* bleibt indes der erste Sinn noch lange vorherrschend. *Z.*

Michele Maccarrone, Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Lateranum XVIII, 1—4). Gr.-8° (318 S.). Rom 1952, Facultas Theologica Pont. Athenaei Lateranensis. — Angeregt von zwei Arbeiten A. von Harnacks (1908 und 1927) untersucht der Verf. die Entwicklungsgeschichte des päpstlichen Titels *Vicarius Christi* (bzw. *Dei* oder *Petri*). Zunächst also wird hier Wortgeschichte geboten, und zwar entsprechend der kanonistischen Entwicklung vor allem mittelalterliche Geschichte, doch fordert der bezeichnete Inhalt ein Zurückgreifen auf die

patristische und neutestamentliche Idee einer echten *vicarietas* im Apostel, bzw. im Bischof. Die ausgebreitete Belesenheit des Verf. ermöglichte ihm den Durchblick durch ein so immenses literarisches Feld, sodaß im Spiegel der Wortgeschichte die Entfaltung der Primatsidee selbst gesehen werden kann. *Z.*

Viele Glieder — Ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen. Hrsg. von Ulrich Kunz. 8° (367 S.). Stuttgart 1953, Quellverlag der Evang. Gesellschaft. DM 13.80. — Der Verlag hat dies Buch dem Sektenwerk Huttens (s. unten) an die Seite gestellt, um in möglichster Aktualität und Vollständigkeit über die christlichen Gruppen außerhalb der „Großkirchen", soweit sie im deutschen Sprachraum auftreten, Bericht zu erstatten. Wie bei Hutten sind die behandelten Gemeinschaften auch hier vom Herausgeber zu Gruppen unter einem bestimmten, kennzeichnenden Stichwort zusammengefaßt. Die Einzelgruppen werden vom Herausgeber eingeleitet und das Ganze wird mit einem ökumenischen Nachwort abgeschlossen. Die Beiträge selbst stammen von führenden Mitgliedern der einzelnen Gemeinschaften. Es muß anerkannt werden, daß sachlich und versöhnlich geschrieben wurde, wenn der Herausgeber auch gesteht, daß die Koordinierung nicht leicht war. Unter dem Stichwort „Rechte Lehre" werden dargestellt: die Altlutherische Kirche, die Evangelisch-Lutherische Freikirche, die Selbständige Ev.-luth. Kirche, die Freie Ev.-luth. Bekenntniskirche zu St. Anschar in Hamburg, die Ev.-Luth. Bekenntniskirche in der Diaspora, die Altreformierten Kirchen in Niedersachsen, die Altkatholische Kirche; unter dem Stichwort „Gemeinde der Heiligen": die Mennoniten, die Baptisten, die Quäker, die Brüdergemeine, der Bund freier ev. Gemeinden in Deutschland, die Deutsche ev. Freikirche, der Freie Brüderkreis; unter dem Stichwort „Seelenrettung": die Methodisten, die Ev. Gemeinschaft, die Heilsarmee. Diese Gemeinschaften haben ihren konfessionskundlichen Standort zwischen den „Landeskirchen" und den „Sekten". Was nach evangelischer Auffassung das Wesen der Sekte ausmacht, ist das Verlassen des „Bodens der Reformation" durch eigenwillige Lehrabweichungen vom reformatorischen Schriftverständnis, während die freikirchlichen Gemeinschaften mehr oder weniger nur in Verfassungsfragen eigene Wege gehen. Bei näherer Betrachtung wird man jedoch bemerken, daß diese Unterscheidung sich zwar äußerlich als praktisch empfiehlt, innerlich aber tiefe Gegensätze und große Spannungen verdeckt, weil nicht nur in die Verfassungsfragen notwendig auch Lehrfragen hineinspielen, sondern auch die angerufene Einheit des „Bodens" selbst fragwürdiger ist, als das Wort verrät. So können wir den im Titel zum Ausdruck kommenden und in der ökumenischen Bewegung beliebten Hinweis auf das paulinische Bild von dem einen Leib aus vielen Gliedern nur als nachträglich theologisch verbrämte Flucht aus einer großen Not verstehen. *Z.*

Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 3., umgearbeitete und erweiterte Auflage. 8° (608 S. u. 8 Bildseiten). Stuttgart 1953, Quellverlag der Evang. Gesellschaft. DM 19.50. — Die neue Auflage ist gegenüber der letzten auf das Doppelte des Umfangs angewachsen. Auch ist ein Bildanhang beigegeben worden, der sehr zu begrüßen ist und in Zukunft vielleicht noch vermehrt werden sollte. Damit ist Huttens Darstellung der christlichen Sekten zur umfassendsten und ausführlichsten geworden, die bisher in deutscher Sprache erschienen ist. Wer immer sich in das fast unübersehbare Dickicht des Sektenwesens Einblick verschaffen will oder muß, wird dem Verf. dankbar sein für das in seinem Werk investierte Ausmaß an geduldigster Kleinarbeit. Die Registrierung immer neuer Gruppenbildungen, der schwierige Zugang zu den Quellen, die Rekonstruktion ungenau überlieferter Vorgänge, die Erklärung der psychologischen (oft pathologischen) Zusammenhänge, der Versuch einer trotz allem noch positiv christlichen Würdigung (im Rahmen des evangelischen Begriffs der Ökumene),

das alles war zu bewältigen, bevor ein so flüssig lesbares Buch wie dieses entstehen konnte. Die Gliederung ist geringfügig verändert: Unter dem Titel „Von dannen er wiederkommen wird..." behandelt H. die Katholisch-Apostolischen Gemeinden, die Siebenten-Tags-Adventisten, Jehovas Zeugen, Vereinigungen freier Bibelforscher, die Kirche des Reiches Gottes, die Keller-Gemeinschaft, die Philadelphia-Gemeinde, die Judenchristliche Reichsbruderschaft; unter dem Titel „Der Ruf nach Heilung": die Christliche Wissenschaft, die Bahai-Religion; unter dem Titel „Die Geheimnisse hinter dem Vorhang": die Neue Kirche, die Lorber-Gesellschaft, die Christengemeinschaft; unter dem Titel „Der Schritt über die Rechtfertigung hinaus": die perfektionistischen Gemeinschaften, die Pfingstbewegung; unter dem Titel „Unter den Fittichen des vollmächtigen Amtes": die Mormonen, die Neuapostolische Kirche; unter dem Titel „Fleischgewordene Götter und Gottessöhne": die Nazarener, Hirt und Herde, die Evangelisch-Johannische Kirche, die Gralsbewegung, Father Divines Friedensmission. Anhangsweise wird noch von sonstigen religiösen bzw. weltanschaulichen Gemeinschaften berichtet: freigeistige und freichristliche Vereinigungen, völkisch-religiöse Gemeinschaften, esoterische und spiritistische Gemeinschaften, Lebensreform-Bewegungen, Gruppen auf der Suche nach einer neuen Religion. Bezüglich der unveränderten theologischen Grundhaltung des Buches verweise ich auf meine Besprechung der zweiten Auflage in dieser Zeitschrift 73 (1951) 369/70. Z.

Albert Ebneter, Der Mensch in der Theologie Karl Barths. 8° (48 S.). Zürich 1952, Orientierung. — Es handelt sich hier um die Zusammenfassung einer Löwener theologischen Dissertation vom Jahre 1950. Während der 1951 erschienene 4. Teil des 3. Bandes der Barth'schen Dogmatik noch im Druck berücksichtigt werden konnte, hatte die gleichzeitige kritische Studie Hans Urs von Balthasars auf die Darstellung keinen Einfluß mehr. Einleitend zeichnet der Verf. die nicht unerhebliche Veränderung, die Barths Theologie von der Zeit der „Dialektik" (Römerbrief, ²1921) bis zur „christologischen Konzentration" (Kirchliche Dogmatik, ab 1932) durchgemacht hat. Die anfangs schroff negative Haltung gegenüber dem Humanen wird später als übertreibende Zuspitzung erkannt und an die Stelle des „kahlen Prinzips" tritt der Mensch Jesus Christus. Im darstellenden Teil erfahren wir, wie Barth nunmehr alle Aussagen über den Menschen auf den Grund der Prädestination Christi stellt, auch den Schöpfungsbeschluß Gottes. Dasein und Sosein des Menschen beruhen daher zuletzt auf seiner Berufung zum Bundespartner Gottes in Christo. Der dritte, würdigende Teil stellt fest, daß Barths Wendung zur Systematik bei aller Großartigkeit des Entwurfs nicht weniger eigenwillig ist als seine frühere Dialektik. So berechtigt der Ruf nach einer mehr theologischen (d. h. vor allem christologischen) Anthropologie ist, und so vielfache und tiefe Anregungen hiefür man aus dem Denken Barths schöpfen kann, so wenig bedarf es hier einer Metaphysik-Zertrümmerung oder jener Verzerrungen in der Auffassung von der Rechtfertigung, vom Leib-Seele-Verhältnis und von der Gottebenbildlichkeit, die auch dem Befund des Neuen Testamentes nicht gerecht werden. Z.

Clemens Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie. Kl.-8° (362 S.). Salzburg 1952. Otto Müller. S 58.—. — Das Anliegen des Buches ist der Nachweis des trinitarischen Gepräges der gesamten Weltwirklichkeit. Zu diesem Zweck werden drei Schritte gemacht: Der erste, ein metaphysischer, untersucht das innerweltliche Sein in seiner „dreifachen Selbstheit" (Dasein — Bewußtsein — Ichsein); der zweite, ein theologischer, stellt die Trinitätslehre der Kirche als Lehre von der dreifachen Selbstheit des reinen Seins dar; der dritte Schritt verbindet die beiden ersten und läßt in ihrem Lichte die Verfassung des endlichen Seins in der materiellen Welt, in der Bewußtseins- und in der Geisteswelt als ein Gleichnis der Dreieinigkeit er-

scheinen. Der Verf. gesteht ausdrücklich zu, daß diese Ähnlichkeit nur dem von der Offenbarung belehrten Denken erfaßbar ist, da nur dieses die beiden Seiten des Vergleichs erkennen und in Beziehung setzen kann. Es hätte wohl auch noch deutlicher gesagt werden sollen, daß uns über diese intentionale Hinordnung auf die Trinität hinaus eine reale Anteilnahme am trinitarischen Leben (Grundlage und Sinnziel der Gnadenordnung) geschenkt wurde, die ihrerseits wieder dichtere Ähnlichkeitsbeziehungen herstellt. *Z.*

Kirchenrecht

August Franzen, Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit. Eine kirchen- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung über das Wesen der Archidiakonate und die Gründe ihres Fortbestandes nach dem Konzil von Trient (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 78/79). 8° (XXIV u. 443 S.). Münster 1953, Aschendorff. DM 29.50. — Der Verf. bemerkt im Vorwort, daß die große Zeit der Archidiakonatsforschung vorbei sei. Aber, wie seine Arbeit beweist, kommen durch die Einzelforschung neue Gesichtspunkte zum Vorschein; denn gerade diese Institution hatte je nach Land und Zeitepoche in ihrer konkreten Verwirklichung stark differenzierende Ausprägungen. Ein klares Bild dieses einst einflußreichen Amtes kann man nur bekommen, wenn die Einzelstudien immer noch weiter fortgesetzt werden. Leider hat der Krieg viele wertvolle und unersetzliche Dokumente zerstört. Von besonderem Interesse ist die vorliegende Arbeit, weil im Kölner Raum das Archidiakonat gegen Ende des Mittelalters nicht, wie anderwärts, der neuen Zeit erlegen ist und zu einem reinen Titel wurde, sondern über das Tridentinum hinaus seine Geltung bewahrt hat, trotz aller Versuche der Erzbischöfe seinen Einfluß zurückzudämmen. Anschaulich schildert der Verf. die besonderen Verhältnisse, die den Archidiakonen gestattet haben, sich neben dem Bischof und seinen Beamten, dem Generalvikar und dem Offizial, zu behaupten. Köln, das nordische Rom, hing mit Leidenschaft an seinen historisch gewordenen Strukturen und lehnte die disziplinären Reformdekrete von Trient, die alte, liebgewonnene Einrichtungen ummodelten, bei voller Bejahung des wahren Glaubens ab. Die Diözese erstreckte sich über verschiedene Länder, die zum Teil protestantisch geworden waren und für die der Erzbischof ein ausländischer Fürst war. Die Landdekane, deren Gewalt eingeschränkt werden sollte, stützten sich auf die Fürsten und waren von ihnen abhängig. Aus diesen Gründen waren die Erzbischöfe ihrerseits auf die Hilfe der Archidiakone angewiesen, besonders der Großarchidiakone, die wegen ihrer hochadeligen Abkunft und den damit verbundenen Familienbeziehungen den Bestrebungen der Landesherren, das geistliche Regiment in die Hand zu bekommen, wirksam entgegentreten konnten. Auch waren sie meistens einwandfreie, treukatholische Persönlichkeiten. In dem später ausbrechenden Kampf zwischen dem Erzbischof und den Archidiakonen, die sich nicht als Gehilfen, sondern als Kollegen der Bischöfe betrachteten, riet auch Rom zur Mäßigung. Erst die französische Revolution hat dann auch die Archidiakone wie manch andere Institution hinweggefegt, nachdem schon vorher die Erneuerung der Hirtenaufgabe des Bischofs durch das Konzil von Trient einen neuen Geist in die kirchliche Verwaltung hineingetragen hatte. Kirchengeschichte und Kirchenrecht sind dem Verf. dankbar für die mühevolle und wichtige Aufgabe, die er auf sich genommen hat, unsere Kenntnisse zu bereichern und zu klären. Hoffentlich findet er weitere Nachahmer.

A. Gommenginger S. J.

Gerhard Matern, Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters. 8° (303 S.). Paderborn 1953, Schöningh. DM 24.—. — Über die kirchlichen Verhältnisse vor der Reformation bestehen widersprechende Ansichten. Deshalb sind Einzelstudien zu begrüßen, die auf Grund von eingehen-

den, lokalen Quellenstudien ein objektives Urteil erlauben. Matern untersucht zuerst die Herkunft und den Geburtsstand der Bischöfe, der Domkapitulare und der Seelsorgegeistlichen in Ermland, die zum größten Teil aus der Diözese oder dem Ordensland stammten und nicht-adeliger Herkunft waren, was durch die kleine Zahl von Adelsfamilien auf dem Gebiet zu erklären ist. Ein eigentliches Klerikerproletariat gab es nicht, wie in anderen Gegenden. Hier wirkte sich das Fehlen von großen Städten vorteilhaft aus. In den späteren kriegerischen Wirren trat ein fühlbarer Mangel ein, der die Zusammenlegung von Pfründen veranlaßte. Die Bildung der Geistlichkeit war im allgemeinen nicht schlecht. Die Mehrzahl der Stadtpfarrer hatten Hochschulstudien gemacht, besonders in Leipzig, Prag, Bologna. Zeugen des Bildungsniveaus sind die Verzeichnisse der Handschriften und Bücher, die im Besitz der Geistlichen waren. Die Einkommensverhältnisse waren weder zu hoch noch zu niedrig; doch hatte besonders die niedere Geistlichkeit unter den Geldentwertungen zu leiden, ohne große Möglichkeit einer Aufbesserung. Über die sittlichen Verhältnisse sind die Quellen, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, mit Vorsicht zu gebrauchen. Auch hier die Gefahren der Verweltlichung, weil Bischof und Domkapitel Landesherren waren und in politische und kriegerische Wirren verwickelt. Im späten Mittelalter ist ein allgemeiner sittlicher Niedergang zu beobachten; doch war auch dann kein Mangel an selbstlosen und tüchtigen Geistlichen. *G.*

Paul Broutin S. J., L'évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle. Adaptation française de „Das Bischofsideal der katholischen Reformation" par Hubert Jedin (Museum Lessianum, Section historique 16). 8° (135 S.) Brügge 1953, Desclée de Brouwer (Edition Universelle, Paris). bFr. 150.—. – Eine der Ursachen der Reformation war, daß ein Großteil der Bischöfe den wahren Sinn ihres Amtes vollständig vergessen hatten. Das Konzil von Trient hat in seinen Reformdekreten die Neubesinnung fixiert. Vorarbeiten dazu haben eine Reihe von Schriftstellern geleistet, die ein Bischofsideal aufgezeichnet und manchmal in ihrem Leben verwirklicht haben. Sie kommen in diesem Buch zu Wort. Die Galerie von Bischofsspiegeln beginnt mit Gerson in Frankreich, dem Karthäuser Dionysius in Deutschland, den beiden heiligen Bischöfen Laurentius Justiniani und Antoninus von Florenz in Italien. Erfolg hatten diese Vorläufer keinen bei den Bischöfen; es mußte die Erschütterung der Reformation kommen. Dann beginnt eine immer mächtiger werdende Reformbewegung. Der Humanist und spätere Kardinal Contarini entwirft ein Idealbild des Bischofs, der Seelenhirt ist, aber auch Vertreter der humanistischen Bildung. Lebendiges Vorbild für diesen Spiegel war ihm der Bischof von Padua, Barozzi, Großneffe von Eugen IV. Das *boni pastoris exemplum* war Giberti, Bischof von Verona, dessen Leben und Lehren sein Kollege Zini in seinem Werke schildert, das Vorbild für Karl Borromäus. Das humanistische Ideal eines Bischofs sieht Beccadelli verwirklicht in drei Bischöfen: Gherio, Contarini und Pole. Ein Punkt wird hier besonders betont, die Residenzpflicht der Bischöfe, die auf dem Konzil von Trient Gegenstand heftiger Debatten werden sollte. Auch andere Autoren behandeln diese Frage, wie Fieribello und Franz Torres. Auch Spanien trägt zu dieser Neubesinnung bei durch den „Pastor bonus" von Maldonado und den Kreis um Vitoria in Salamanca. Deutschland ist vertreten durch den Humanisten Wimpfeling von Schlettstadt, Nausea von Wien und die sonderbare Figur des Georg Witzel. Frankreich leistet seinen Beitrag durch den Kardinal de Givry, d'Espence und Hervet. Besonders hervorzuheben ist der „Stimulus pastorum" des Erzbischofs von Braga, Bartholomäus a Martyribus, der selber in die Tat umsetzte, was er anderen predigte. Aber das verwirklichte Idealbild ist der hl. Karl Borromäus, der durch sein Beispiel und seine Synodalakten einen tiefgehenden Einfluß in allen Ländern ausübte. Jetzt ist der Bischof als Seelenhirt nicht mehr ein Ausnahmefall, sondern die Regel: verweltlichte Bischöfe fallen auf, während früher das Gegenteil der Fall war. *G.*

Suso Mayer O.S.B., Neueste Kirchenrechts-Sammlung. Die Gesetze der Päpste, die authentischen Auslegungen der kirchlichen Gesetze und die anderen Erlasse des Hl. Stuhles seit Erscheinen des CIC (1917) gesammelt, nach den Kanones des CIC geordnet und ins Deutsche übersetzt. Erster Band: 1917—1929. Gr.-8° (VIII u. 574 S.). Freiburg 1953, Herder. Geb. DM 36.—. — Seit der Publikation des CIC sind so viele Antworten und Erlasse des Hl. Stuhles, die z. T. das Recht des Codex ändern, erschienen, daß eine Sammlung dieser Rechtsdokumente, die an vielen Orten zerstreut sind, eine dringende Notwendigkeit war. So haben Bruno und Sartori die wichtigsten Dokumente in ihren Sammlungen veröffentlicht. In deutscher Sprache ist bisher noch kein entsprechendes Werk erschienen, obwohl ein Bedürfnis vorliegt, weil viele Laien und auch Priester sich in der lateinischen Rechtssprache nicht auskennen. P. Suso Mayer hat die nicht leichte Arbeit übernommen, allen Interessenten des deutschen Sprachgebietes diese Hilfe zu schenken. Der 1. Band von 1917—1929 liegt vor; die folgenden Bände werde je 10 Jahre umfassen. Die „Neueste Kirchenrechts-Sammlung" zeichnet sich durch eine Vollständigkeit aus, die wir in ähnlichen Sammlungen nicht finden. Bruno brachte in seinen Responsa die Antworten der päpstlichen Interpretationskommission mit kurzen Hinweisen auf Antworten der römischen Behörden. Sartoris Enchiridion Canonicum ist reichhaltiger, konnte und wollte aber nicht erschöpfend sein. Mayer hat alle das Recht berührenden Entscheide und Antworten im Wortlaut aufgenommen, so daß man keine anderen Quellen mehr konsultieren muß. Besonders berücksichtigt wurden die Erlasse, die das deutsche Sprachgebiet angehen. Der Band enthält ein chronologisches Verzeichnis aller erwähnten Erlasse, sowie ein gut durchgearbeitetes Sachregister. Auf einen Nachteil möchten wir hinweisen: Wäre es nicht möglich gewesen, vom 1. Band an, in der Reihenfolge der Kanones alle Dokumente zu bringen bis zur Zeit des Abschlusses des Manuskriptes, praktisch bis 1950 (das „Imprimi potest" des Erzabtes ist von 1951)? Bei manchen Kanones sind sich widersprechende Antworten herausgekommen, z. B. zur Beicht der Ordensfrauen, im Eherecht. Bei der vorliegenden Anordnung hat man im 1. Band nicht den endgültigen Entscheid. Man muß also jetzt noch andere Werke konsultieren oder, wenn alle Bände veröffentlicht sind, 3 oder 4 Bände zugleich nachlesen, um die Entwicklung feststellen zu können. Bei der vorgeschlagenen Anordnung hätten manche, für die der Preis aller Bände zu hoch ist — Frauenklöster — den sie interessierenden Band gekauft. Aber auch so wird das Werk für alle ein unentbehrlicher Helfer werden. *G.*

G. Vromant C. I. C. M., De bonis Ecclesiae temporalibus. Ad usum utriusque cleri, praesertim Missionariorum. Editio tertia recognita (Museum Lessianum, Section théologique 19). 8° (XIV—334 S.). Brüssel 1953, Editions de Scheut (Desclée de Brouwer). — *De bonis ecclesiasticis* wird in den Studienjahren sehr oft nicht gelesen und fast immer bald vergessen, weil der Stoff zu trocken und zu juristisch ist. Und doch ist der Traktat von Bedeutung für das praktische Leben. Deswegen ist man dankbar, wenn ein Fachmann klar, und, soweit der Stoff es erlaubt, anschaulich diese Pars VI. des III. Buches des CIC erklärt. Der Verf. ist bekannt durch den ausführlichsten Kommentar in Monographien für die Missionsgebiete; daß der Kommentar schon in 3. Auflage erscheint, zeugt für seine Gediegenheit und Brauchbarkeit. Der vorliegende Band hat fünf Hauptteile. Der erste behandelt das Recht der Kirche, zeitliche Güter zu besitzen, stellt fest, wer die Rechtsfähigkeit einer moralischen Person hat und welche Vorschriften für die Rechtshandlungen gelten. Im zweiten werden die verschiedenen Arten *de bonis acquirendis* besprochen, wie Almosen, Steuern, Taxen, Verjährung, fromme Stiftungen. Der dritte Teil gibt die Rechtsvorschriften für die Verwaltung der kirchlichen Güter. Der vierte handelt ausführlich von den Kontrakten, die im Alltagsleben von größter Bedeutung sind; der fünfte

de piis fundationibus. Alle neueren Dekrete, wie auch die Entwicklung der kanonistischen Lehre sind in dem Buch berücksichtigt. Bei strittigen Fragen sind die verschiedenen Meinungen objektiv dargelegt; seine eigene gibt der Verfasser immer an. Man kann natürlich manchmal anderer Ansicht sein als der Verfasser, wie z. B. ob die *curia dioecesana* eine *persona moralis* sei (vgl. Eichmann-Mörsdorf I, S. 391, Anm. 2). Alle, die in kirchlicher Verwaltung beschäftigt sind, besonders in den Missionsländern, werden in dem Kommentar eine gediegene Lehre und nie versagende Auskunft finden. *G.*

Alkuin Stillhart O. F. M. Cap., Die Rechtspersönlichkeit der klösterlichen Verbandsformen. Nach kanonischem und schweizerischem Recht (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 6). 8° (XVII u. 241 S.). Freiburg (Schweiz) 1953, Universitätsverlag. — Über die juristischen Personen ist viel geschrieben und gestritten worden, ohne daß man eine allgemein befriedigende Erklärung ihrer Natur gefunden hat und wahrscheinlich finden wird. Sie sind eine Tatsache, mit der Kirche und Staat zu rechnen haben und die nicht übersehen werden kann. Die klösterlichen Verbandsformen mit denen sich das zu besprechende Buch, eine Dissertation, beschäftigt, entstehen aus konkreten Bedürfnissen des kirchlichen Lebens, sind mehr als andere juristische Personen dem Wechsel unterworfen und bieten eine große Manigfaltigkeit von Verwirklichungen. Weil dem konkreten Leben angepaßt, sprengen sie oft den starren Rahmen der juristischen Fixierungen und die Kanonisten haben Mühe, sie irgendwie in die bestehende Rechtsordnung einzuordnen. Das war früher bei den Kongregationen der Fall und ist es heute bei den weltlichen Instituten. Der Verf. untersucht nur die Verbandsformen. Dieser neutrale Ausdruck wurde mit Absicht gewählt, um alle organisierten Gebilde, die das Ordensleben und Ordensrecht geschaffen haben, zusammenzufassen. Der Ausdruck „klösterlich" ist nicht gerade glücklich, denn viele Verbandsformen kennen keine Klöster, aber im Deutschen gibt es keinen passenden Terminus für *religio* und *religiosus*. Welche juridische Natur haben die verschiedenen Verbandsformen, wie Gesamtverband, Provinzverband, die einzelnen Häuser und Niederlassungen? — Keine Gesellschaft ist so konservativ wie die Kirche und deswegen lassen sich viele Verbandsformen nur aus der historischen Entwicklung erklären und würdigen. Mit Recht befaßt sich der Verf. im ersten Teil mit der Rechtspersönlichkeit der klösterlichen Verbandsformen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jede neue Gründung hat ihre Eigenprägung, schreibt eine neue Seite im kirchlichen Recht, weil sie am Schicksal ihrer Vorgängerinnen auf Gefahrmomente aufmerksam wurde oder die soziologischen Gegebenheiten und damit die Auffassungen sich geändert haben. Welche Verschiedenheit zwischen dem Kloster eines hl. Benedikt, eines hl. Franz von Assisi und den Kollegien der Gesellschaft Jesu! Noch größer ist vielleicht ihre Verschiedenheit in der Gesamtorganisation. — Der zweite Teil untersucht die Rechtspersönlichkeit der klösterlichen Verbandsformen nach dem geltenden kanonischen Recht. Die Begründung ihrer Rechtspersönlichkeit geschieht, wie der Verf. mit Recht behauptet, von Gesetzes wegen bei rechtmäßiger Errichtung. Ob sie als Korporationen oder als Anstalten anzusprechen sind, ist heute noch eine umstrittene Frage. Der Verf. entscheidet sich für die Korporation mit vielen angeführten Gründen, die aber nicht restlos überzeugen und auch nicht überzeugen können, weil beide Merkmale, wie er auch zugibt, verwirklicht sind. Es werden dann die einzelnen Rechtsfähigkeiten besprochen, wie Vermögensfähigkeit, Handlungsfähigkeit, Delikt- und Strafähigkeit, Partei- und Prozeßfähigkeit, die Haftungsverhältnisse der Verbände, die Dauer und die Beendigung. — Der dritte Teil handelt von der Rechtspersönlichkeit der klösterlichen Verbände nach dem schweizerischen Recht. Hier sind von Bedeutung die Bundesverfassung mit ihren Ausnahmeartikeln, die eine ungerechte und verletzende Beschränkung der Freiheit der Kirche und des Einzelnen

sind, und die kantonale Gesetzgebung, weil die Beziehungen zwischen Kirche und Staat unter die kantonale Zuständigkeit fallen. — Die Arbeit zeigt eine große Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Literatur. Der Aufbau ist übersichtlich und gut geordnet, die Darstellung ist wissenschaftlich und methodisch einwandfrei. Überall sucht der Verf. zu einem selbständigen Urteil zu kommen. *G.*

Honorius Hanstein O. F. M., Kanonisches Eherecht. Ein Grundriß für Studierende und Seelsorger. 3. Auflage. 12° (272 S.). Paderborn 1953, Schöningh. DM 8.40 (Theologen-Ausgabe DM 6.80). — Bereits in ZkTh 72 (1950) 378 wurde die erste Auflage des Kanonischen Eherechts besprochen und auf die hervorragenden Eigenschaften hingewiesen, die es zum besten Grundriß in deutscher Sprache machen. Die in kurzer Zeit erschienen Neuauflagen bestätigen diese Ansicht. In der vorliegenden 3. Auflage werden die neuesten Entscheide des Hl. Stuhles angeführt und verwertet; überall kann man Verbesserungen, Eingehen auf neue Problemstellungen und vorgebrachte Lösungsvorschläge bei umstrittenen Fragen feststellen. Hoffentlich findet der Grundriß nach dem kürzlich erfolgten Tod des Verfassers eine sachkundige Weiterführung. *G.*

Honorius Hanstein O. F. M., Ordensrecht. Ein Grundriß für Studierende, Seelsorger, Klosterleitungen und Juristen. 8° (336 S.). Paderborn 1953, Schöningh. — Wie im Grundriß des Eherechtes, so findet sich auch in diesem neuen Grundriß die klare, übersichtliche Gliederung, Vollständigkeit des behandelten Stoffes trotz aller Kürze, Verwertung der neuesten Entscheidungen (behandelt sind auch die weltlichen Institute und — besonders wertvoll — die Rechtsstellung der klösterlichen Gemeinschaften und deren Mitglieder nach deutschem Recht), Eigenschaften, die dem Buch die weiteste Verbreitung sichern; denn die übrigen „Ordensrechte" in deutscher Sprache sind entweder vergriffen oder überholt. Das Ordensrecht wirft viele kontroverse Fragen auf, auf die der Verf. eine wohlabgewogene, maßvolle Antwort gibt, ohne seine Ansicht als die einzig richtige vorzutragen. Wenn wir im folgenden auf einige — wie uns scheint — unhaltbare Ansichten oder Fehler hinweisen, so soll unsere Kritik nur mithelfen, das Werk noch vollkommener zu machen. Nach dem Verf. (S. 33) sind die Ordensgenossenschaften eine moralische oder juristische Person wahrscheinlich kollegialer Art. Wir glauben für die Ordensgenossenschaften dieselbe Entwicklung annehmen zu müssen wie bei den Universitäten, die früher kollegialer Natur waren, heute aber eindeutig Anstaltscharakter haben. S. 54 Anm. 2 muß es heißen Per. 27 (1928) S. 32ff, wie Jone richtig angibt. S. 88 Z. 13 muß es heißen: vgl. can. 566. Zensuren, von denen der Beichtvater des can. 519 nicht absolvieren kann, sind nicht allein die Zensuren *ab homine*, sondern auch die vom allgemeinen Recht reservierten, wie z. B. die Exkommunikation der Ordensapostaten in can. 2385. Die Auslegung von Seminar und Kolleg (S. 127) scheint nicht mit der heutigen Praxis übereinzustimmen; vgl. auch Per. 41 (1952) S. 360ff. Die Strenge der Vorschrift genügt nicht, damit eine einmalige schwere Verletzung des Handelsverbotes ein Delikt sei; hier gilt gerade die Bestimmung des can. 2219 § 1, bis eine offizielle Auslegung erscheint. Ob die Formulierung der Ansicht von Wernz-Vidal (S. 188) richtig ist? Er behauptet nicht, daß die Gelübdeverpflichtung immer zu allen strikten Obernbefehlen hinzutritt, sondern erklärt, wie das geschieht, wenn ein Befehl *vi voti* vorliegt. *G.*

Liturgik

Archiv für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit A. L. Mayer und O. Heiming O.S.B. hrsg. von Hilarius Emonds O.S.B. III. Band, 1. Halbband. Gr.-8° (VIII u. 232 S.). Regensburg 1953, Pustet. — Das „Archiv für Liturgiewissenschaft" ist als inhaltliche Fortsetzung des „Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft" zu betrachten, das in 15 Bänden 1921—1941 erschienen ist. Wie dieses

will es weiter der exakten wissenschaftlichen Forschung, vor allem nach der geschichtlichen Seite hin, dienen, aber auch die theologische Erörterung im Sinne von O. Casel weiterführen. Letztere tritt gerade im vorliegenden Halbband wieder durch einen die inzwischen erschienene Literatur kritisch musternden Aufsatz (von B. Neunheuser, 104—122) stärker hervor, der sich durch ruhige Objektivität auszeichnet und einen wirklichen Beitrag zur allmählichen Klärung bedeutet. Auch enthält dieser Halbband wieder, diesmal der jüngsten Vergangenheit gewidmet, eine der so bedeutsamen geistesgeschichtlichen Betrachtungen von A. L. Mayer: „Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende" (1—77). J. P. de Jong setzt seine wichtigen Studien über die Anfänge und den ursprünglichen Sinn des Mischungsritus vor der Kommunion der Messe fort (78—98). Das Hauptgewicht ist, wie auch in den vorangegangenen Bänden des Archivs, auf den Literaturbericht gelegt (123—221), der, nach Sachgebieten geordnet und an die Berichte des „Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft" anschließend, unter der Rubrik „Allgemeines" nun endlich den Hauptteil der noch ausstehenden Teilgebiete der Liturgie (abgesehen noch von den orientalischen Riten) umfaßt. Den Schluß dieses Berichtes bildet eine von Th. Schnitzler bearbeitete Bestandsaufnahme der seit 1946 neu erschienenen Gesang- und Gebetbücher der Diözesen Deutschlands und Österreichs, die zuerst einzeln nach ihrem Aufbau analysiert werden, worauf eine kritische Gesamtwürdigung im Lichte liturgischer und pastoraler Ideale folgt.

J. A. Jungmann S.J.

Liturgisches Jahrbuch. III. Band, 1. Halbband. Hrsg. vom Liturgischen Institut. Schriftleitung: Balthasar Fischer und Johannes Wagner. Gr.-8° (124 S.). Münster 1953, Aschendorff. DM 8.—. — Der Stand der liturgischen Erneuerung auf deutschem Boden, die im Liturgischen Referat der Bischofskonferenz und im Liturgischen Institut von Trier einen festen Rückhalt gewonnen hat, machte es zum Bedürfnis, daß eine periodische Veröffentlichung die Verbindung herstelle hin zur Seelsorge. Das seit 1951 erscheinende „Liturgische Jahrbuch", das also das im gleichen Verlag erschienene „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" nach der pastoralen Seite weiterführt, hat diese Aufgabe übernommen. Schon in den bisherigen Bänden wurde tüchtige Arbeit geleistet durch Beiträge sowohl historischer wie systematischer Art, durch Berichterstattung über den Fortgang der liturgischen Erneuerung und durch Anregungen für die Weiterarbeit, sowie durch Literaturberichte. Mit dem gegenwärtigen Halbband kommt die Linie des pastoralliturgischen Programms besonders klar zur Geltung. Auf eine Frage, die sich mit der Besinnung auf das Wesen des Altars mehr und mehr aufdrängt, antwortet die aus Geschichte und Liturgierecht schöpfende Studie des ersten Vorstandes des Liturgischen Instituts H. v. Meuren († 1953), „Altar und Tabernakel". Sodann werden u. a. einige bedeutsame Referate aus dem zweiten Internationalen Liturgischen Studientreffen auf dem Odilienberg im Elsaß (1952) der Öffentlichkeit dargeboten: die Arbeit von Balthasar Fischer über das „Deutsche Hochamt", worin die bedeutsame Vorgeschichte dieser Weise der Meßfeier bis zum approbierenden Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs vom 24. 12. 1943 sichtbar wird; die von H. Kahlefeld zusammengefaßten Vorschläge für eine Erweiterung der Perikopenordnung; der Bericht von Th. Gunkel über Erfahrungen in der planmäßigen Liturgiepflege einer Leipziger Pfarrei. Ganz der Praxis zugewandt ist auch der anregende Aufsatz, mit dem Th. Schnitzler für den „Liturgischen Rat", der in den Diözesen einzurichten war, einen reichbesetzten Aufgabenkreis umschreibt. Daneben werden in einer Studie von J. Kettel über die eigenartigen Gebräuche bei der Reposition des Sakramentes am Gründonnerstag die bereits in den beiden letzten Bänden gepflegten historischen Untersuchungen zu aktuellen Fragen der Osterliturgie weitergeführt. — Soeben erscheint auch der 2. Halbband des

Jahrgangs, der zur Gänze (S. 125–322, es folgt noch das Register) dem Bericht vom 3. Internationalen liturgischen Studientreffen in Lugano (14.–18. 9. 1953) gewidmet ist, dessen Referate enthält und darum besondere Bedeutung beanspruchen kann. *J.*

Passauer Studien. Festschrift für Bischof Dr. Dr. Simon Konrad Landersdorfer O.S.B. zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe, dargeboten von der Phil.-theol. Hochschule Passau. 8° (315 S.) Passau 1953, Passavia. DM 16.—. — Die literarische Festgabe für einen Bischof kann, selbst wenn er aus der Gelehrtenstube gekommen ist und eine Bibliographie den Schluß bilden kann (313—315), passender Weise nur eine Sammlung sein, in der sich die ganze Breite der Theologie spiegelt. Dem entsprechen auch die 14 Beiträge dieser wohlgelungenen Ehrengabe. Doch wenn der Gefeierte im besonderen noch Referent für liturgische Fragen bei der Bischofskonferenz ist, darf darin die Liturgiewissenschaft in den Vordergrund treten. Das ist hier der Fall und die kurze Anzeige darf sich auf diese Seite beschränken. — J. Hacker verweist auf den tieferen Sinn der heute fälligen liturgischen Erneuerung (103—113), nämlich gegenüber einer rein deistischen und moralistischen Auffassung der Religion die Gläubigen dem eigentlich Christlichen näherzubringen und in ihnen das Bewußtsein von der Christusgemeinschaft in der Kirche zu beleben und zu stärken. A. Winkelhofer beleuchtet die Meßopfertheorie des Passauer Dogmatikers G. Pell (115—146), des bekannten Gegners der Destruktionstheorien, und stellt in ihm — über ten Hompel — einen Vorläufer der Mysterienlehre fest. A. L. Mayer greift in seinem Beitrag „Die Schau des Unschaubaren" (187—208) das ihm vertraute Thema von der heiligen Schau auf, überblickt darin vorchristliche und altchristliche Auffassungen und schließt mit der nur zu berechtigten Warnung vor der Fernseh-Messe, die einer „endgültigen Preisgabe des Heiligen" gleichkäme. F. X. Eggersdorfer widmet seinen Beitrag der jahrzehntelangen Geschichte des eben vollendeten Hochaltars im Passauer Dom (229—256). Von besonderer liturgiegeschichtlicher Bedeutung ist die Studie von J. Oswald über das Missale Passaviense (75—101), worin aus den feststellbaren Handschriften des 14./15. Jh. und den anschließenden Wiegendrucken die damalige Gestalt von Ordo missae, Präfation und Kanon und Proprium de tempore erhoben wird. Dabei treten einige archaisch anmutende Eigentümlichkeiten ans Licht: das Fehlen des Stufengebetes einschließlich des Confiteor (89), Bußprozessionen an Montag, Mittwoch und Freitag der Fastenzeit (97), wie sie (mit Hinzunahme des Samstags) in Rom im 9./10. Jh. üblich waren; vgl. R. Hierzegger, ZkTh 60 (1936) 545ff. (Die mir S. 92 Anm. 81 zugeschriebene Behauptung betreffend die Dreifaltigkeitspräfation habe ich weder a. a. O. noch sonstwo vertreten.) *J.*

E. Mercenier, La Prière des Eglises de Rite byzantin. II: Les fêtes. 1: Grandes fêtes fixes. 2e édition, revue avec la collaboration de Grégoire Bainbridge O. S. B. 8° (442 S.). Chevetogne (Belgien) 1953, Éditions de Chevetogne. bFr. 180.—. — Der vorliegende Halbband, der in neuer Auflage mit einem Zuwachs von 81 Seiten erscheint, bildet zusammen mit dem ersten, inzwischen ebenfalls neu aufgelegten Band, der die Meßliturgie, das Ordinarium des Offiziums sowie die Sakramente umfaßt — vgl. ZkTh 64 (1940) 55 —, einem nachfolgenden Halbband, der den beweglichen Festen gewidmet ist, und einem dritten Band über das Rituale, eine vollständige Einführung in die wichtigeren Funktionen und Riten der byzantinischen Liturgie in der Weise, daß nicht nur die wesentlichen Texte in französischer Übersetzung geboten, sondern diese durch umfassende Einleitungen und reichliche Anmerkungen auch dem Verständnis des abendländischen Lesers erschlossen werden. Insbesondere sind die Rubriken, die bekanntlich in den orientalischen Liturgien von der Genauigkeit unserer römischen Rubriken weit entfernt sind, nicht nur mit wiedergegeben, sondern auch durch Angaben erweitert, die aus der lebendigen Praxis geschöpft sind. Auch die Abweichungen

der slawischen und insbesondere der russischen Liturgieweise sind jeweils ve merkt. Der gegenwärtige Band beginnt mit einer aufschlußreichen Übersi über das Kirchenjahr der byzantinischen Liturgie mit Einschluß der eige artigen Wochenordnung im Oktoechos und des Osterfestkreises (13—74). In übrigen ist der Band den unbeweglichen Festen des Kirchenjahres gewidme den Festen des Weihnachtskreises, der Kreuzerhöhung und der Verklärun Christi und den fünf großen Marienfesten, zu denen nämlich auch das Fe Mariä Opferung am 21. November gehört. Da die Meßliturgie jeweils nur geringe Änderungen unterliegt, ist der gegenwärtige Band fast ganz dem Offiziu gewidmet, von dem jeweils das ganze Proprium mitgeteilt wird, während fü das Ordinarium auf die im ersten Band gebotenen Texte verwiesen werden konn Das Werk wird selbst dem, der die vielbändige deutsche Ausgabe von A. Maltze zur Verfügung hat, wegen seiner größeren Übersichtlichkeit und der erklärende Beigaben eine unentbehrliche Hilfe zum Studium des byzantinischen Ritus sei J.

A. Baumstark, Liturgie comparée. Principes et méthode pour l'étud historique des liturgies chrétiennes. 3. édition, revue par Bernard Botte O.S.B 8° (XV u. 289 S.). Chevetogne 1953, Editions de Chevetogne. bFr 165.—. — Die Neuausgabe eines der letzten Werke des großen deutschen Liturgikers († 194 ist in mehrfacher Hinsicht eine verdienstliche Leistung. Einmal weil das Wer selbst, hervorgegangen aus Vorlesungen Baumstarks bei den belgischen Unions Benediktinern und erstmalig im „Irénikon", dann 1939 in Buchform veröffen licht, zu den gründlichsten und vielseitigsten Einführungen in die Liturgie geschichte gehört. Die unvergleichliche Erudition, Quellen- und Sprache kenntnis des Verf. ermöglichte ihm eine Zusammenschau der verschiedene Liturgien von Orient und Okzident, die im Gesamtbild wie in den Einzelfrage (es werden der Reihe nach behandelt Brevier, Messe, liturgisches Gebet, litur gische Poesie, Psalmodie, Lesung, Gebärde, Kirchenjahr) immer wieder bald auf gemeinsame Grundlagen und gemeinsame Entwicklungswege bald au spätere Austauschbeziehungen hinzuweisen vermag. Der Wert der Ausgab ist sodann dadurch erhöht, daß P. Botte in den Anmerkungen sowohl wie in de als Anhang beigegebenen Bibliographie der liturgischen Quellen (223—23 bedeutsame Neuerscheinungen nachgetragen und zugleich die nicht immer sorg fältige Zitation des Verf. verbessert hat. Schließlich muß man dem Heraus geber auch dafür besonders dankbar sein, daß er, ebenfalls in den Anmerkunge und gleich den andern Zugaben durch Klammern abgehoben, an verschiedene Stellen, wo sich Baumstark von seiner kühnen Kombinationsgabe zu allzu gewagten oder offenkundig unhaltbaren Hypothesen hinreißen ließ, dies den Leser zu verstehen gibt, übrigens unter Wahrung größter Zurückhaltung selbst dort, wo Bottes eigene Meinung jener Baumstarks diametral gegenüberste (z. B. in der Frage der „fêtes d'idée", S. 173). Auch ein vorzügliches Register ist wieder beigegeben (262—287). Das Buch gehört so in die erste Reihe der Studien behelfe des Liturgikers. J.

Bernard Botte O. S. B. et Christine Mohrmann, L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études (Etudes liturgiques 2). Löwen, 1953, Abbaye du Mont César. — Die mächtig aufstrebende liturgische Erneuerung im fran zösischen Sprachgebiet hat auch hier das Bedürfnis nach einer einwandfreien Übersetzung der feststehenden Meßgebete geweckt. Der aus gründlichen Studien hervorgehende Band stellt eine stark erweiterte Neuausgabe der Erstveröffent lichung in der Maison-Dieu 23 (1950, III) 5—53 dar. Er enthält außer dem mit einem textgeschichtlichen Apparat versehenen lateinischen Wortlaut und der kommentierten französischen Übersetzung eine kurz zusammenfassende Dar stellung des Werdens unseres Messordo von P. Botte und eine Studie über das liturgische Latein von Chr. Mohrmann, sowie neun Exkurse über einzelne Termini, u. a. über das Wort *rationabilis* und über *locus refrigerii*. — Ein Exkurs

(133—139) ist gegen meine Auslegung der Formel *in unitate Spiritus Sancti* gerichtet; vgl. ZkTh 72 (1950) 481—486. Botte beweist darin tatsächlich, daß man die Formel, wo sie seit dem 5. Jh. (in Homilienschlüssen u. dgl.) verwertet wird, bei aller Unklarheit der damit verbundenen Vorstellungen eher als eine Verstärkung der Parallelformel *cum Spiritu Sancto* verstanden hat (Vater und Sohn eins im Hl. Geiste, herrschend mit dem sie einenden Geiste). Das ist bei der antiarianischen Kampfhaltung jener Zeit nicht anders zu erwarten. So ist auch das *cum Spiritu Sancto* bei Ambrosius nicht überraschend. Aber soll die Formel wirklich erst damals geschaffen worden sein (ganz abgesehen von Eph 4, 3)? Sie begleitet in der römischen Liturgie doch gerade jenes *per Christum*, das außerhalb Roms seit dem 4. Jh. fast überall im Gewirre des Kampfes untergegangen ist, muß also, wenn man nach ihrem ursprünglichen Sinn fragt, im Einklang mit diesem interpretiert werden; d. h. die *unitas Spiritus Sancti* muß in der Schlußdoxologie des Kanons als die Region verstanden werden, aus der der Lobpreis emporsteigt. Jedenfalls freue ich mich, daß auch B. die Übersetzung „dans l'unité du Saint-Esprit" vertritt. Wenn er als gewissenhafter Philologe auf eine Deutung der Formel glaubt verzichten zu müssen, so bleibt doch die Frage, ob wir im Dienste der lebendigen Liturgie nicht doch nach einer wahrscheinlichen, im Gebet vollziehbaren Erklärung ausschauen müssen.

J.

Helge Faehn, Fire norske Messeordninger fra Middelalderen utgitt med Innledning og Analyse (Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-filos. Klasse, 1952, 5). Gr.-8° (131 S.). Oslo 1953, Dybwad. — In dem vorliegenden Werk ist aus vier norwegischen Quellen der Ordo Missae in Parallelkolumnen abgedruckt (22—44), und zwar aus dem 1519 im Druck erschienenen Missale von Nidaros-Drontheim und aus drei handschriftlichen Texten, die sich auf die Zeit von 1200—1300 verteilen. Für die erstgenannte Form wird Verwandtschaft festgestellt mit Textformen des Meßordo in England (Sarum), während die vermutete Einwirkung der Dominikanerliturgie nicht nachweisbar war. Die drei älteren Texte schließen an italisch-römische Entwicklung an, und zwar zum Teil, wie festgestellt wird, auf dem Wege über den Micrologus. Für die zweite und dritte Textform insbesondere wird auch starke Einwirkung von Frankreich, näherhin von der Normandie her erschlossen. Das Ergebnis wird gewonnen auf dem Wege einer Analyse der einzelnen Gebetsformeln, wobei u. a. die in meinen „Missarum Sollemnia" gebotenen Texte und Feststellungen als Vergleichsmaterial dienen konnten. Doch bleibt zu beachten, daß die in der ersten und zweiten Auflage dieses Buches noch unbestimmt als „Séezgruppe" bezeichnete Überlieferung in der dritten Auflage (1952), die dem Verf. noch nicht vorlag, als rheinischer Meßordo des 10. Jh. bestimmt werden konnte. Obwohl das Sakramentar von Séez in der Normandie einen der ältesten Zeugen dieses neuen Typus darstellt und so zur vorläufigen Namengebung Anlaß gab, war diese Überlieferung schon von Anfang nur als die des „fränkisch-deutschen Raumes" bezeichnet worden. Ihre Heimat ist nun näherhin im Bereich von St.-Gallen—Mainz zu suchen. — Daß der eingehende Kommentar, ebenso wie die Einleitung, norwegisch geschrieben ist (mit nur kurzer englischer Zusammenfassung S. 129—131), ist zwar ein erfreuliches Zeichen dafür, daß eine solche Arbeit auch im Norden mit genügendem Interesse rechnen kann, macht aber die sichtlich sehr sorgfältigen Ausführungen für den Nichtskandinavier beinahe unzugänglich. Doch liegt der Hauptwert des Buches ja in der Veröffentlichung der Texte, die auch einiges Eigengut enthalten und in der Geschichte des Ordo Missae beachtet werden müssen.

J.

Peter Brunner, Die Wormser deutsche Messe (S.-A. aus „Kosmos und Ekklesia". Festschrift W. Stählin). 8° (S. 106—162) mit Faksimile-Beilage 16° (23 S.). Kassel 1953, Stauda. — In dieser Arbeit wird ein bisher unbeachtet gebliebener früher Entwurf eines Meßordo für eine auf dem Boden Luthers stehende Gemeinde

bekanntgemacht, auf das Jahr 1524 datiert, sorgfältig analysiert und auf seine katholische Vorlage geprüft. Eine solche konnte zwar unter den erhaltengebliebenen Texten nicht aufgewiesen werden, wohl aber kann der Verf. für jedes Gebet und für fast jede einzelne Wendung eine Entsprechung in süddeutschen Meßordines des ausgehenden Mittelalters aufzeigen. Während Luther selbst sowohl in seiner „Formula Missae" (1523) wie in seiner „Deutschen Messe" (1526) grundstürzende Änderungen vornimmt und vom Kanon nichts beibehält als die Einsetzungsworte, läßt der in Rede stehende Text die Vormesse fast unberührt und beschränkt sich beinahe ausschließlich darauf, das Offertorium (mit Ausnahme des *Orate fratres et sorores*) zu überspringen und im Kanon alle Ausdrücke, die auf Opfer oder Darbringung von Gaben gehen, und alle Erwähnung der Heiligen auszumerzen; nur die Darbringung von Gebeten bleibt bestehen. Der Herausgeber, der auch an dem gegenwärtig im gleichen Verlag erscheinenden großen Handbuch des evangelischen Gottesdienstes „Leiturgia", mit wesentlichen Beiträgen beteiligt ist, verhehlt nicht seine Sympathien für diese konservativere Lösung, der Luthers „Deutsche Messe" als „liturgischer Gegenpol" gegenüberstehe (161), und er sieht darin einen Anhaltspunkt, um den Zusammenhang „mit dem altchristlichen Grundtypus" stärker zur Geltung zu bringen. Gewiß wird dann auch sichtbar werden, daß die Ausschaltung des Opfergedankens nicht jenem Grundtypus entsprach. *J.*

Bernhard Opfermann, Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters. 8° (226 S.). Weimar 1953, Böhlau. — Über die *laudes regiae*, früher zu unrecht auch *laudes Hincmari* genannt, sind in den letzten Jahrzehnten eine Reihe aufhellender Studien erschienen. Ihre Ergebnisse werden in der vorliegenden gründlichen Arbeit zusammengefaßt und hauptsächlich für den Bereich des deutschen Mittelalters unter Heranziehung einer beträchtlichen Zahl bisher unbeachteter Handschriften weitergeführt und abgerundet. So ergibt sich nun ein schon recht deutliches Bild vom Wesen und Werden dieses eigenartigen Liturgiestückes. Seine Vorgeschichte liegt in den Akklamationen, die bekanntlich in der Antike ihre große, auch rechtliche Bedeutung hatten. Die in Frage stehende liturgische Form, für die das eröffnende *Christus vincit* bezeichnend ist, muß zwischen 750—770 im Frankenreich entstanden sein (50). Sie wurde 800 bei Karls Kaiserkrönung gebraucht und gehört von da an in mäßiger Abwandlung als Ausdruck der in Papst und Kaiser gipfelnden theokratischen Ordnung des Mittelalters dem feierlichen Pontifikalgottesdienst der kirchlichen Hochfeste an (70f). Der Investiturstreit bedeutet auch hier einen Bruch in der Entwicklung, ja auf deutschem Boden geradezu ihr Ende. Erhalten bleiben die Herrscherlaudes in verkürzter Form als Kaiserlaudes (mit Akklamationen für Papst und Kaiser) bei der Kaiserkrönung bis ins 16. Jh. und als Papstlaudes bei der Krönung des Papstes bis in die Gegenwart. Außerhalb Deutschlands blieben die Herrscherlaudes vor allem als Bischofslaudes (in der Regel mit Nennung von Papst, König und Bischof) vielfach bis ins 18. Jh. lebendig. Eine gewisse Erneuerung haben sie in unserem Jahrhundert erfahren dank den liturgie- und choralgeschichtlichen Studien und besonders mit der Einführung des Christkönigsfestes. Der Wert von O.s Buch wird noch erhöht durch die Beigabe der in acht Gruppen geschiedenen, z. T. hier zum erstenmal veröffentlichten Texte und Melodieformen (97—199) und durch die eingehenden Register (201—226). Die drei aus Andrieus Beschreibung der Ordines-Hss übernommenen fragmentarischen Beispiele (I, 3; II, 2; II, 3) haben durch ein nachgeliefertes Doppelblatt mit dem vollen Text aus der Hs eine willkommene Ergänzung gefunden. *J.*

Anton Dörrer, Alte Mahlgemeinschaften im Lichte ihrer Zeit (S.-A. aus Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 70 (1953) 267—311). Weimar 1953, Böhlau. — Der Aufsatz beschäftigt sich mit lokalen Überlie-

ferungen, die da und dort in Südtirol (Lüsen, Onach), aber auch weiter ostwärts (Matrei in Osttirol, Stein in Kärnten) durch Urkunden festgehalten oder in Spuren noch lebendig sind und die in ihrer Auswertung über lokalgeschichtliches Interesse hinausgehen. Hier haben sich nämlich in einigen abgeschlossenen Orten bis in die letzten Jahrhunderte herein kultisch-karitative Mahlzeiten erhalten, für die D. nicht ohne Grund das berühmte (wenn auch apokryphe, im 8. Jh. in England entstandene) Schreiben Gregors d. Gr. (Ep. XI, 64, 3) zitiert (272f), demzufolge man die Angelsachsen anleiten soll, ihre Ochsen nicht mehr den Göttern zu schlachten, sondern die alten Mahlzeiten zur Erhöhung kirchlicher Hochfeste weiterzuführen. Das Schlachten eines Stieres und eine darauffolgende Ausspeisung, an der außer den Armen auch die geistlichen und weltlichen Amtsträger teilnahmen, war nämlich an den genannten Orten uralter Brauch (in Onach stand dafür bis 1833 neben der Kirche ein eigener Sudkessel; 298), und zwar bemerkenswerterweise meist in Verbindung mit einem Nikolauspatrozinium, das in einem Teil der Fälle einem älteren Laurentiuspatrozinium nachgefolgt ist, das in die Zeit der römischen Christianisierung zurückreichen kann. D. knüpft daran die Vermutung, daß man damals durch die Verbindung mit Laurentius, dem römischen Armenpatron, uralt überlieferte Gemeinschaftsmähler habe festigen wollen (308), und die Feststellung, daß jedenfalls die Verknüpfung mit antikem Totenkult, die in der Volkskunde mehrfach vertreten wird, unbegründet ist (301. 311). *J.*

Johannes Kollwitz, Das Christusbild des dritten Jahrhunderts (Orbis antiquus 9). Kl.-8° (48 S., 15 Kunstdrucktafeln). Münster 1953, Aschendorff. DM 3.75. — Die christliche Kunst der Frühzeit zeigt, wie K. an Hand der beigegebenen Tafeln darlegt, auffallend wenig Interesse dafür, die äußere Erscheinung Christi im Bilde wiederzugeben; man begnügt sich mit der Darstellung eines Sinnbildes: neben dem Hirten und dem Lehrer, in denen Christus, wie literarische Parallelen zeigen, vor allem als Bringer der Erkenntnis dargestellt werden soll, wird im Zusammenhang von Taufgedanken der Fischer, der die Fischlein „mit süßem Leben hervorlockt", im gleichen Zusammenhang aber auch das Mahl mit dem heiligen Fisch verwendet. Christus als Bringer des Heils in Lehre, Taufe und Eucharistie ist also das beherrschende Gesamtthema. Von hier aus fällt bedeutsames Licht auf die Liturgie des Osterkreises: Wenn inmitten von taufsymbolischen Perikopen, wie sie die dritte und vierte Fastenwoche beherrschen, am Sonntag Laetare das Evangelium von der Brotvermehrung steht, bleibt diese Perikope als Andeutung des eucharistischen Mahles durchaus im Bereich des Taufthemas. Auch wenn K. abschließend feststellt, daß vom 4. Jh. an in der christlichen Kunst das Interesse für ein Porträt Christi, wenigstens für ein Idealporträt, erwacht und damit anstelle des von ihm gebrachten Heils seine Person und ihre biblische Erscheinung in den Vordergrund tritt, entspricht diesem Vorgang heortologisch genau zur selben Zeit der Aufstieg von Weihnachten und Epiphanie neben dem bis dahin allein gefeierten Osterfest. *J.*

Karl Borromäus Frank, Kernfragen kirchlicher Kunst. Grundsätzliches und Erläuterungen zur Unterweisung des Hl. Offiziums vom 30. 6. 1952. Kl.-8° (144 S.). Wien 1953, Herder. S 22.—. — Der Untertitel gibt die beiden Teile des Büchleins an, von denen der erste (11—73) durch seine klare Stellungnahme von besonderer Bedeutung ist. Die überzeitlichen Gesetze, die H. Sedlmayr in seinem klärenden Buch „Verlust der Mitte" für die Kunst im allgemeinen aufgezeigt hat, werden hier für die kirchliche Kunst näher formuliert. Kirchliche Kunst bedeutet gewiß, wie F. ausführt, eine Bindung für den Künstler, aber eine Bindung, die zugleich einen großen Auftrag darstellt, während der freischaffende Künstler nur „für sich oder für die Anonymität der Ausstellung" schaffen kann (37). Der liturgisch schaffende Meister muß „vor allem begnadetes

Sprachrohr der Christusverbundenheit der kirchlichen Gemeinschaft sein" (41). Verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit wird dem Symbolismus des Mittelalters geschenkt; doch wird seine Gegenwartsbedeutung schließlich auf das richtige Maß zurückgeführt (62). Bei aller Kritik an heutigen Erscheinungen ist das Büchlein von einem gesunden Optimismus beherrscht: „Wir glauben nicht an den Untergang ... weil wir an den fortlebenden Christus glauben" (137). *J.*

Rudolf Müller-Erb, Die Verkündigung des Christlichen in der Kunst der Gegenwart. Kl.-8° (40 S.). Stuttgart 1949, Schwabenverlag. DM 1.65. — Wie schon der Titel dieser kleinen Schrift andeutet, wird hier ein wichtiges Thema von der Wurzel her angefaßt. Es wird mit der Erkenntnis Ernst gemacht, daß die Erneuerung der christlichen Kunst mit der Ablehnung des Historismus und der Hinwendung zu modernen Bauformen noch nicht gesichert ist, daß hier vielmehr ein religiös-theologisches Problem vorliegt. Mit Recht betont M.-E., daß das Kirchengebäude nicht einfach als Haus des Herrn, sondern als Haus des Herrn und seiner Gemeinde, eben der Christusgemeinde zu bauen ist (17), die dann allerdings als Gemeinde des *homo faber*, des technischen Zeitalters verstanden werden muß. Der Kernpunkt der Frage wird im Schlußkapitel berührt: „Der Christus des heutigen Menschen" (35ff). Der Verf. findet, auch das Christusbild unserer Zeit könne nicht eines der Vergangenheit sein, nicht das des Königs noch das des bräutlichen Gottes oder des Heros; unserer Zeit entspreche vielmehr das Bild von Christus unserem Bruder. Man wird auch diesem Gedanken insofern zustimmen können, als nicht die hieratische Gestalt des isolierten Herrschers, sondern das Bild des verklärten Herrn, der sein Volk um sich versammelt, uns am deutlichsten das sagen würde, was uns nottut; aber im Grunde ist es dann doch das Christusbild der alten Kirche. *J.*

Heinrich Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. Kl.-8° (68 S.). Köln 1953, Bachem. DM 3.50. — In diesem kleinen, aber gedanklich dichten Buch zeigt Schl., zunächst im Anschluß an 1 Kor 11, 23ff, wie der Kern christlicher Verkündigung in der Feier des Herrenmahles selbst besteht: im sakramentalen Vollzug wird Tod und Auferstehung des Herrn „proklamiert". In zweiter Linie geschieht die Verkündigung — wie zu Eph 5, 15ff ausgeführt wird — in Gebet und Lied des Gottesdienstes, in dessen Mitte ja immer das Dankgebet, eben die Eucharistia, steht. Erst in der dritten Linie kommt, als weitere Entfaltung in der jeweiligen Situation, die Predigt in Betracht, die freilich, der Prophetie verwandt, das höchste der Charismen darstellt (1 Kor 12, 31; 14, 1). So wird die Ordnung eindrucksvoll sichtbar, die für das Wirken der Kirche zu allen Zeiten maßgebend bleiben muß. *J.*

Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903—1953). Collegit notisque ornavit A. Bugnini C.M. 8° (XII u. 213 S.). Rom 1953, Edizioni Liturgiche (Via Pompeo Magno 21). — Diese Sammlung von römischen Dokumenten zur liturgischen Erneuerung, im ganzen 57 Stücke, reicht von Pius X. bis zur Constitutio ‚Christus Dominus'. Aufgenommen sind alle mehr grundsätzlichen Stellungnahmen, auch Äußerungen zu Fragen der kirchlichen Kunst und der Kirchenmusik, nicht dagegen die rein technischen Anweisungen und rubrikalen Verfügungen. Neben Abschnitten aus feierlichen Kundgebungen wie ‚Mystici Corporis' und ‚Mediator Dei' und aus Papstreden stehen Rundschreiben und Einzelentscheidungen römischer Kongregationen, neben den lateinischen Verfügungen auch Stücke in italienischer und französischer Sprache. Nicht wenige Stücke waren, wie aus den jeweils beigegebenen Vermerken hervorgeht, bisher nur in irgend einer Zeitschrift, einzelne überhaupt noch nicht veröffentlicht. Es ist ein beträchtlicher Weg, der zurückgelegt worden ist, etwa von der zurückhaltenden Erklärung zur Gemeinschaftsmesse vom Jahre 1922 über die Errichtung der historischen Sektion der Ritenkongregation 1930 (die zunächst übrigens nur für Beatifikations- und Kanonisationsprozesse gemeint

war) bis zu den ermutigenden Hinweisen der Enzyklika von 1947 und den Grundsätzen, die die Erneuerung der Osternacht geleitet haben. Die Sammlung ist ein wertvoller Behelf zum Studium eines in seiner Bedeutung mehr und mehr erkannten Vorgangs im Leben der Kirche des 20. Jahrhunderts — und zur Fortsetzung des Weges. *J.*

Fritz Leist, Gebet der Kirche. Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres (In viam salutis 4). Teil 1: Advent bis Epiphanie. 8° (94 S.); Teil 2: Die Sonntage nach Epiphanie und die Sonntage nach Pfingsten. 8° (228 S.). Salzburg o. J. (1951/52), Rupertuswerk. — Bei der Interpretation der liturgischen Gebete geht der Verf. von folgenden Grundsätzen aus: Jedes Kirchengebet ist geprägt von einem oder mehreren Grundworten, bzw. Grundbildern, deren Sinnfülle zu entfalten die erste Aufgabe ist. Besondere Beachtung verdient sodann das den einzelnen Gebeten zugrundeliegende Gottesbild des AT, das untrennbar in die neutestamentliche Botschaft hineingenommen ist: der in der Heilsgeschichte sich immer wieder in neuer Weise bezeugende Gott. Endlich ist zu zeigen, wie das Gebetswort der Kirche für uns zur Gebetsschule werden kann, wie namentlich alle menschliche Not und Schuld in den Raum des Gebetes hineingenommen und dadurch bereits verwandelt werden kann. — Sehr zutreffend lehnt der Verf. die bis in die jüngste Zeit gebräuchliche (und nicht selten mißverstandene) Unterscheidung von objektivem und subjektivem Beten ab. Das liturgische Gebet findet er vielmehr gekennzeichnet durch das eigentümliche Nahen Gottes im Kommen Christi, das sich in der Eucharistiefeier, in der Sakramentenspendung und in der Wortverkündigung vollzieht. Wenn der Verf. diesbezüglich behauptet, daß die Ereignisse des Lebens Jesu (Geburt, Kreuzestod, Auferstehung) in der Festfeier zwar nicht „wiederholt werden", wohl aber „da sind" zu der Stunde, in der wir sie festlich begehen, daß die Festfeier nicht einfach ins Vergangene zurückgreife, sondern das „Vergangensein gegenwärtig" setze, daß Gott in jeder Eucharistiefeier „den Erlösungstod zu neuer Gegenwart" setze (I, 11 f), so bedürften diese dogmatischen Voraussetzungen wohl schon in der Einleitung einer näheren Erläuterung. — Dem Menschen der Gegenwart, dem die ganz persönliche Begegnung mit Gott weithin fremd geworden ist, bietet das Buch wertvolle Hilfe, wieder im Geist der Kirche beten zu lernen und betend Gottes Nähe zu erfahren; denn in der Betrachtung gerade dieser Gebete kann er lernen, „wer Gott ist, wie seine Offenbarung geschieht und wer der Mensch ist" (I, 14).

F. Dander S.J.

Meßantiphonar. Die Psalmen und Antiphonen des römischen Meßbuches für gemeinschaftliche deutsche Meßfeiern. Hrsg. von Benediktinern der Erzabtei Beuron. 16° (XIV u. 640 S.). Freiburg 1953, Herder. Geb. DM 4.20. — Nach jahrelangem Bemühen erhielt der Ordo Missae seine deutsche Einheitsform. Nun ist es durch lobenswerte Zusammenarbeit dreier volksliturgischer Zentren (Beuron, Maria Laach, Klosterneuburg) gelungen, auch für die wechselnden Gesangsteile der Messe einen deutschen Einheitstext zu schaffen, der von den künftigen Meßbuchausgaben übernommen wird. Die Aufgabe war, richtige Übersetzung mit kultfähigem sowie sprech- und singbarem Ausdruck zu verbinden. Dieses Ziel ist in mühsamer Kleinarbeit im ganzen sicher erreicht worden. Die Sprache ist, etwa gegenüber dem „Schott", viel lockerer und leichter geworden; sie ist einfacher und kraftvoller, sie fließt ruhig und klar in feinem Rhythmus dahin. Teilungsstriche erleichtern das gemeinsame Absetzen. Das M. enthält die Liedertexte, so wie sie im Missale stehen, für das Proprium de tempore (nach diesem ist der Ordo Missae eingeschaltet), das Pr. de Sanctis, das Commune SS., die Votivmessen. Den Abschluß bilden 132 Psalmen, nach dem Text Pius' XII. übertragen (nur 27 davon aus dem Deutschen Psalter von Guardini), die Cantica aus dem NT, das *Benedicite* und *Te Deum*. Zum Introitus steht nur die Antiphon da. Eine Ziffer am Rande verweist auf den zu-

gehörigen Psalm im Anhang; stünde dort die Nummer des Psalmes am Seitenkopf anstelle der Seitenzahl, so könnte man ihn rascher finden. Bei diesem Verweissystem ergibt sich für den Fall, daß die Antiphon dem Anfang des Psalms entnommen ist (z. B. am 1. Adventsonntag), allerdings die Schwierigkeit, daß viele Vorbeter ohneweiteres wieder mit dem 1. Psalmvers, noch dazu in der ein wenig anders lautenden pianischen Fassung, einsetzen werden, was nicht gerade sinnvoll ist. Ferner werden die künftigen Meßbuchausgaben wohl den alten Psalmtext übersetzen müssen, wodurch dann nicht unbedeutende Abweichungen entstehen; vgl. Ostersonntag: *sessionem et resurrectionem meam*, pianisch: „wann ich sitze und wann ich stehe...". Die Antiphon kann, so heißt es in der Anleitung im Nachwort, von allen gleich wiederholt werden, sodann folgen je mehrere Psalmverse und wieder die Antiphon; ebenso bei der Communio. Durch diese Wiederholung am Beginn und die Zuweisung des Psalmes an die Vorsänger wird die antiphonische in die volkstümlichere responsoriale Psalmodie übergeführt. Das Graduale ist in der vollen Responsoriumform ausgedruckt, so wie es nach den Rubriken des Graduale auch gesungen werden kann. Dem Offertorium sind mehrere Verse samt Wiederholung beigefügt. *H. Pohl S.J.*

BÜCHEREINLAUF

Menne A., O.S.B., Im Bannkreis Bernhards von Clairvaux. Aus dem Leben einer Zisterzienserinnenabtei. 8° (250 S.) Salzburg 1953, Müller. S 72.—.

Mercenier E., La prière des Eglises de rite byzantin II.: Les fêtes. 1.: Grandes fêtes fixes. 2. éd. revue. 8° (442 S.) Chevetogne 1953, Editions des Bénédictins. bFr 180.—.

Mirgeler A., Geschichte Europas. 8° (XI u. 466 S., 11 Karten im Text) Freiburg 1953, Herder.

Motzko A., Klara Fietz. Eine Begnadete. 8° (264 S.) Mödling b. Wien 1953, St. Gabriel. S 38.—.

Mühle E. M., Mutter des Herrn. Leben Mariä aus den Werken der Väter, der Kirchenschriftsteller und Meister der Predigt. 8° (331 S.) Mödling b. Wien 1954, St. Gabriel. S 69.—.

Müller-Erb R., Die Verkündigung des Christlichen in der Kunst der Gegenwart. 8° (40 S.) Stuttgart 1949, Schwabenverlag. DM 1.65.

Noldin H., S.J., Summa theologiae moralis II.: De praeceptis; III.: De sacramentis. Ed. 30. quam paravit *G. Heinzel S.J.* 8° (XI u. 701 S., XI u. 599 S.) Innsbruck 1954, Rauch. S 95.40.

Pan E., Katechetische Stundenbilder für die Hauptschule 4. (Zweite Klasse — 2. Halbjahr). 8° (100 S.) Mödling b. Wien 1953, St. Gabriel. S 13.50.

Perrin J.-M. — Thibon G., Wir kannten Simone Weil. Deutsch von *K. Pfleger.* 8° (221 S.) Paderborn 1954, Schöningh. DM 7.80.

Platero J. A. R., S.J., Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista. 8° (164 S.) Oña 1946, Colegio Maximo S. J.

Plöchl W. A., Geschichte des Kirchenrechts I.: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends. Von der Urkirche bis zum großen Schisma. 8° (439 S.) Wien 1953, Herold. S 118.—.

Premm M., Katholische Glaubenskunde IV.: Gnade, Tugenden, Vollendung. 8° (XVI u. 704 S.) Wien 1953, Herder. DM 36.—, Subskr. DM 32.—.

Rideau E., Présence à Dieu, présence au monde. Méditations apostoliques. 8° (254 S.) Paris 1953, Les Editions ouvrières (12, Avenue Soeur Rosalie). Fr 450.—.

Schlüter-Hermkes M. — Frank G. K., Weltlose Religion, gottlose Welt (Gespräche über F. v. Hügel 1). 8° (39 S.) Würzburg 1954, Werkbund.

Siblot J., Signes de Dieu. 8° (185 S.) Paris 1953, Les Editions Ouvrières. Fr 390.—.

Schöllgen W., Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der kath. Sittenlehre 5). Gr.-8° (410 S.) Düsseldorf 1953, Patmos-Verl. DM 22.50.

Stempfle G. M., O.M.Cap., Sturmgebet der Christenheit. Das Rosenkranzgebet. 8° (76 S.) Wiesbaden 1953, Credo-Verl. DM 1.80.

Staudinger J., S.J., Du und die Liebe. Briefe an einen jungen Mann. 8° (128 S.) Innsbr. 1953, Rauch. S 15.—.

Simon P., Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil. 8° (202 S.) Paderborn 1954, Schöningh. DM 9.20.

Stolz W., Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit. Apologetisch-kritische Studie zu E. Brunners Lehre von der Kirche (Studia Friburgensia N.F. 6). 8° (XXVIII u. 190 S.) Freiburg/Schw. 1953, Univ.-Verlag. sFr 12.50.

Thalhammer H., Du geheimnisvolle Rose. Mysterium einer Einkehr. 8° (62 S.) Innsbruck 1953, Rauch. S 18.90.

Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel. Neu gesammelt u. hrsg. von der Erzabtei Beuron. 2.: Genesis. Lief. 3.: Gn 27, 23 — 43, 22. Fol. (160 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 35.—, Subskr. DM 29.75.

Walkenbach A. P., Der unendliche Gott und das „Nichts und Sünde". Die Spiritualität Vinzenz Pallottis nach seinen Tagebuchaufzeichnungen. 8° (303 S.) Limburg 1933, Lahn-Verl.

Walter E., Quellen lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente. 8° (IX u. 365 S.) Freiburg 1953, Herder.

Weber R., O.S.B., Le Psautier Romain et les autres Psautiers latins. Edition critique. (Collectanea biblica latina 10). Lex.-8° (XXIII u. 410 S.) Città del Vaticano 1953, Libreria Vaticana.

Zechmeister A., Die katholische Schule als politische Frage. Um ein neues Schulkonzept der österreichischen Katholiken. 8° (54 S.) Wien 1953, Danubia. S. 5.—.

Analecta Ordinis s. Basilii Magni II, II, vol. I/4. 8° (S. 441—678). Rom 1953, PP. Basiliani (Piazza della Madonna dei Monti 3). L 1500.—

Aubert R., La théologie catholique au milieu du XXe siècle. 8° (101 S.). Tournai 1954, Casterman. bFr 39.—.

Augustinus, Gott ist die Liebe. Die Predigten über 1 Jo. Übers. u. eingel. von *F. Hofmann* (Zeugen des Wortes). 3. Aufl. 8° (VIII u. 145 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 4.60.

Beck E., O. S. B., Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen (Studia Anselmiana 33). 8° (VIII u. 131 S.) Rom 1953, Pont. Institutum S. Anselmi.

Bläcker F., Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhange (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 6). 8° (XXIV u. 263 S.). Freiburg 1953, Herder.

Brockmöller K., S. J., Christentum am Morgen des Atomzeitalters. 8° (262 S.). Frankfurt/M. 1954, Knecht. DM 9.80.

Buck, J.-M. de, Educateurs à la dérive. 8° (192 S.). Brügge 1953, bFr 60.—.

Busenbender W., O. F. M., Der Christ im Anruf der Zeit. 8° (115 S.). Frankfurt/M. 1954, Knecht. DM 3.80.

Ceyssens L., Het Jansenisme van Joh. Richart, Prior van Waarschoot (1675—1691) (SA. aus Citeaux in de Nederlanden 1953). 8° (48 S.). Westmalle (Holland), Abdij.

Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate II. Introduction et notes de *Th. Camelot*. Texte grec et traduction de *Cl. Mondésert S. J.* (Sources chrétiennes 38). 8° (146 S.). Paris 1954, Editions du Cerf.

Conrad-Martius H., Die Zeit. 8° (306 S.). München 1954, Kösel. DM 19.80.

Credo-Reihe. Zur Vertiefung und Verinnerlichung. Bd. 9: Franz von Sales, Kostbare Lebensweisheit; 10: Augustinus, Unruhig ist unser Herz; 11: Schmaus M., Vom Geheimnis des in uns wohnenden Gottes; 12: Liebfrauenlob. Kl.-8° (61, 62, 62, 50 S.). Wiesbaden 1953, Credo-Verl. Je DM 1.60.

Dander F., S. J., Summarium theologiae dogmaticae. De sacramentis Christi II: Paenitentia et unctio, ordo, matrimonium, sacramentalia. 8° (87 S.). Innsbruck 1954, Rauch. S 22.80.

Dettloff W., O. F. M., Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit bes. Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre (Franziskanische Forschungen 10). 8° (XVIII u. 231 S.). Werl/Westf. 1954, Dietrich-Coelde-Verl. DM14.—.

Doncoeur P., La Vièrge Marie dans notre vie d'hommes (Présence chrétienne). 8° (57 S.). Paris 1954, Desclée de Brouwer. bFr 39.—.

Duhamelet G., Mère Marie-Xavier Voirin, fondatrice de la Congrégation des Soeurs de la Providence et de l'Immaculée Conception de Champion. 8° (366 S.). Bruges 1953, Desclée de Brouwer. bFr 96.—.

Fischer G., J. M. Sailer und I. Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers (Untersuchungen zur Theol. der Seelsorge 5). 8° (XIII u. 259 S.). Freiburg 1953, Herder.

Fittkau G., Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums" in der Lehre O. Casels (Theophaneia 9). Gr.-8° (231 S.). Bonn 1953, Hanstein. DM 19.80.

Fondevila J. M., S. J., Ideas trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra (Exc. ex Dissertatione ad Lauream). 8° (66 S.). Madrid 1953, Prov. S. J. (Almagros).

Freiburger Rundbrief, Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk. 6. Folge 1953/54, Nr. 21/24. 4° (60 S.). Freiburg 1954, Deutscher Caritas-Verband.

Galot J., S. J., Le coeur du Christ (Museum Lessianum, Section ascét. et myst. 47). 8° (264 S.). Brügge 1953, Desclée de Brouwer. bFr 78.—.

Generoso P., Lucia Mangano, Orsolina. Vol. I., Ediz. 2. 8° (XXIV u. 309 S.). Mascaluzia (Catania) 1953, L'Addolorata. L 1000.—.

Grill S., O. Cist., Bernhard von Clairvaux als Exeget. (S.-A. aus: Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux). 8° (S. 9—21). Wien 1954, Herold.

Guardini R., Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien. 8° (425 S.). München 1953, Kösel. DM 17.50.

Hayen A., S. J., Der hl. Thomas von Aquin gestern und heute. Mit 2 Beiträgen von *E. Gilson*. 8° (144 S.). Frankfurt/M. 1954, Knecht. DM 4.80.

Haring N. M., A Latin dialogue on the doctrine of Gilbert of Poitiers (S.-A. aus: Mediaeval Studies XV/1953). 8° (S. 243—289). Toronto 1953, Institute of Mediaeval Studies.

Henze C. M., C. SS. R., Andiamo a Loreto! Nuova difesa dell'autenticità della Santa Casa. 8° (XXI u. 188 S.). Torino 1954, Marietti.

Hörmann K., Wahrheit und Lüge. 8° (212 S.). München 1953, Herold. S 38.—.

Hornstein F. X. v., Von der Angst unserer Zeit. 8° (58 S.). Frankfurt/M. 1954, Knecht. DM 3.20.

Kolde D., Der Christenspiegel. Kritisch hrsg. von *C. Drees* (Franziskanische Forschungen 9). 8° (VII, 95 u. 379 S.). Werl/Westf. 1954, Coelde-Verlag. DM 18.—.

Köster H., S. V. D., Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. 8° (122 S.). Kaldenkirchen 1954, Steyler Verlagsbuchh.

Lang A., Die Sendung Christi (Fundamentaltheologie 1). 8° (XII u. 263 S.). München 1954, Hueber. DM 7.80.

Lang H., O. S. B., Im Gnadenkranz des Jahres IV/1: Die Größe kleiner Dinge. Kurzpredigten. 8° (64 S.). München 1954, Hueber. DM 1.80.

Laurentin R., Court traité de théologie mariale. 8° (187 S.). Paris 1953, Léthielleux. fFr 900.—.

Laurentin, R., Marie, l'église et le sacerdoce 2: Etude théologique. 8° (220 S.). Paris 1953, Nouvelles Editions (VIe, 1, Rue Palatine). fFr 900.—.

Lefebvre G., Prière pure et pureté du coeur. 8° (154 S.). Paris 1953, Desclée de Brouwer. bFr 42.—.

Leo XIII. — Pius XI., Die sozialen Enzykliken „Rerum novarum", und „Quadragesimo anno". 8° (X u. 88 S.) Stuttgart 1953, Ring-Verl.

Lyttkens H., The analogy between God and the world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino. 8° (493 S.). Uppsala 1952, Almquist & Wicksells Boktryckery. Sw. Crs. 18.—.

Mausbach J., Katholische Moraltheologie I: Die allgemeine Moral. 8°, neubearb. Aufl. von *G. Ermecke*. 8° (XXXII u. 444 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 23.—.

Mohr R., Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. von M. Reding 4). 8° (VII u. 189 S.). München 1954, Hueber. DM 7.—.

Müller M., Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. u. 13. Jh. bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 1). 8° (325 S.). Regensburg 1954, Pustet. DM 19.50.

Newman J. H., Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Nach der englischen Ausgabe (1904 ff) übers. u. eingel. von *M. Br. Hilberling O. P.* 8° (255 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 12.80.

Philipon M., O. P., La doctrine spirituelle de Dom Marmion. 8° (315 S.). Paris 1954, Desclée de Brouwer. bFr 78.—.

Philips G., Le rôle du laicat dans l'Eglise. 8° (248 S.). Paris 1954, Casterman. bFr 84.—.

Pieper J., Über die Gerechtigkeit (Hochland-Bücherei). 2. Aufl. 8° (142 S.). München 1954, Kösel. DM 5.40.

Pies O., S. J., Mut gehört dazu. Ein Weg zum Altar. 12° (48 S.).

Kevelaer 1954, Butzon & Bercker. DM —.70.

Plankensteiner A., Der Film. Kunst, Geschäft, Verführung? (Sehen, urteilen, handeln 3). 8° (119 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia.

Rudolf R., S. D. S., Thomas Peuntners Betrachtungen über das Vater Unser und das Ave Maria nach österr. Handschriften hrsg. u. untersucht. Gr.-8° (120 S.). Wien 1953, Verl. des Notringes (I., Judenplatz 11). S 25.—.

Schneider H., Das Buch Daniel, das Buch der Klagelieder, das Buch Baruch (Herders Bibelkommentar IX/2). 8° (165 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 11.50, Subskr. DM 9.80.

Schneider Oda, Er ordnete in mir die Liebe. 8° (150 S.). Wien 1953, Herold. S 28.—.

Stolpe S., Das Mädchen von Orléans. Das Schicksal der Jeanne d'Arc. Mit einer Einf. von *J. F. Görres*. 8° (419 S.). Frankfurt/M. 1954, Knecht. DM 15.80.

Vogel C., La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VIIe siècle. 8° (206 S.). Paris 1952, Letouzey et Ané.

Wuenschel E. A., C. SS. R., Self-portrait of Christ. The holy shroud of Turin. 8° (126 S.). New York 1954, Holy Shroud Guild. $ 1.00.

Ziegenfuß W., Gesellschaftsphilosophie. Grundzüge der Theorie vom Wesen und Erkenntnis der Gesellschaft. 8° (VII u. 149 S.). Stuttgart 1954, Enke. DM 12.—.

Ziegler L., Spätlese eigener Hand. 8° (468 S.). München 1953, Kösel. DM 28.—.

Zulliger H., Umgang mit dem kindlichen Gewissen. 8° (161 S.). Stuttgart 1953, Klett. DM 11.80.

Zundel M., La pierre vivante. 8° (177 S.). Paris 1954, Les Editions Ouvrières (12, Avenue Soeur Rosalie). Fr 360.—.

Eine — zumindest in deutscher Sprache erstmalige — zusammenfassende Darstellung der umfangreichen Materie der ärztlichen Pflichtenlehre (Deontologie) bietet Ihnen

ALBERT NIEDERMEYER

Ärztliche Ethik
(Deontologie)

372 Seiten, Leinen, S 93.—, DM u. sfr 17.—

Autor und Verlag wollen mit diesem Werk einem dringenden Zeitanliegen dienen. Es greift — neben der Klärung der Grundlagen der ärztlichen Ethik überhaupt — damit verbundene aktuelle theoretische und praktische Probleme auf.

Aus dem Inhalt: Historisches / Entartete ärztliche Ethik / Gedanken zu einer Neuordnung des medizinischen Studiums / Die ärztliche Ethik im akademischen Unterricht / Das metaphysische Krankheitsgeschehen / Die rechtlichen Grundlagen des ärztlichen Handelns / Der Arzt in der Sozialversicherung / Das ärztliche Berufsgeheimnis / Zur besonderen Pflichtenlehre des christlichen Arztes.

VERLAG HERDER WIEN

Eine einbändige, umfassende Moraltheologie

Bernhard Häring

DAS GESETZ CHRISTI

Dargestellt für Priester und Laien

Auf rund 1300 Seiten bringt P. Bernhard Häring CSSR, Moraltheologe an den Ordenshochschulen der Redemptoristen in Gars am Inn und Rom, eine eingehende Darstellung dessen, was Christus von denen fordert, die ihn lieben.

Der Verfasser stellt das christliche Leben als ein Leben aus dem Reichtum der göttlichen Gnade und Wahrheit dar. Seine Moraltheologie ist christliche Tugendlehre. Doch zeigt sie auch die Todesgrenze für das christliche Leben, jene andere Seite der schenkenden Liebe Gottes, die nicht nur vor dem gähnenden Abgrund des Todes warnt, sondern hindrängt zur goldenen Mitte stets wachsender Liebe.

Das Werk ist in einer Sprache geschrieben, die auch der Laie versteht und erleichtert so dem Prediger und Beichtvater eine zeitgemäße Darbietung der ewigen Wahrheit. Dabei ist der Anschluß an die traditionelle Schulsprache nicht vernachlässigt. Ein besonderer Vorzug des Werkes ist es, daß es auch die sittlichen Konflikte unserer Zeit, die Probleme des privaten und öffentlichen Lebens betrachtet und so den Priester als Beichtvater in schwierigen Fragen nicht im Stich läßt.

Das jedem Abschnitt beigegebene reiche Verzeichnis einschlägigen Schrifttums führt nicht nur die fachwissenschaftlichen Untersuchungen an, sondern auch alles, was einer ernsten Verkündigungstheologie zugezählt werden kann. Vornehmlich die Literatur der letzten 25 Jahre wurde berücksichtigt.

Das umfangreiche Werk ist auf holzfreies Papier gedruckt und in Leinen gebunden. Es erscheint im Sommer 1954 und kostet

bei Bestellung bis zum 31. Juli 1954		**241,50 ö. S.**	**35,— DM**
bei späterer Bestellung	**etwa**	**297,— ö. S.**	**43.— DM**

Der Schlußtermin für den verbilligten Vorbestellpreis ist unwiderruflich. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung entgegen.

Auslieferung für Österreich: Styria, Wien I, Dominikanerbastei 4

ERICH WEWEL VERLAG · FREIBURG · BR.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

76. BAND 1954 3. HEFT

VERLAG HERDER, WIEN

INHALT DES 3. HEFTES 1954 (76. JAHRGANG)

W. Croce, Die Adventaliturgie im Lichte ihrer geschichtlichen Entwicklung 257–296

A. Mitterer, Vom differentialen zum integralen Begriff der Unbefleckten Empfängnis Mariä 297–342

J. de Vries, Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seins 343–348

REZENSIONEN

C. Spicq, L'Epitre aux Hébreux (P. Gaechter) . . . 349–351

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament: *Guillet*, Collectanea Biblica, *Alt*, Bibellexikon 4/5, *Spadafora*, Vetus Latina II, 1/3, Biblia Sacra X, *Weber*, *Bernini*, Albertus Magnus, *Tyciak*, *Schneider*, *Köbert*, *Zorell*, *da Maggiora*, *Kapadia* 352–360

Neues Testament: *Zerwick*, *Karrer*, *Dillersberger*, *Dobrovsky*, *Colin*, *Wuenschel*, *Haas*, *Stöger*, *Patsch*, *Dupont*, *Lawler*, *Häring* 360–366

Moral- und Pastoraltheologie: *Mausbach-Ermecke*, *Noldin-Schmitt*, *Stelzenberger*, *Lanza-Pallazzini*, *Reding*, *Mohr*, *Birngruber*, *Niedermeyer*, *Plankensteiner*, Um die Seele der Frau, *Lutz*, *Brockmöller*, Jesuiten, *Rudolf*, *Blöcker*, *Lentner*, Leo XIII. - Pius XI., *Steven*, *Ziegenfuß*, *Grimme* 366–379

Aszetik und Mystik: *Goichon*, *Rizcallah*, *Motzko*, *Menne*, *Klöcker*, *Courtois*, *Busenbender*, *v. Hornstein*, Cor Salvatoris 379–382

Büchereinlauf 383–384

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 37. — Bezugspreise: Einzelheft S 32.—, DM 6.60, sFr 7.60; Jahresabonnement S 120.—, DM 24.—, sFr 28.—; alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen sind zu leisten: Verlag Herder, Wien, Postsparkassen-Konti: Wien 10.664 und 192.455 (Verlagskonto)-Zürich VIII/23.705 — Bank-Konti: Österreichische Nationalbank, Wien, Girokonto 777 - Postsparkassenkonto Wien Nr. 18.400 - Creditanstalt-Bankverein, Zweigstelle Kärntner Straße für Verlag Herder.

In den nachstehenden Ländern sind Zahlungen mit folgendem Vermerk zu leisten: Girokonto 777 der Österreichischen Nationalbank, Verlag Herder, Wien. - Amsterdam: Nederlandsche Bank N. V. - Brüssel: Banque Nationale de Belgique - Kopenhagen: Danmarks Nationalbank - Paris: Banque de France - Stockholm: Skandinaviska Banken - New York: New York Trust Company - London: Bank of England - Oslo: Norges Bank

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8, zu richten.

DIE ADVENTSLITURGIE IM LICHT IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

Von Walter Croce S. J., Innsbruck

Die Liturgie der Kirche ist nichts willkürlich Geschaffenes. Sie ist geworden nach den Gesetzen, die sie in sich selber trägt. Trotzdem können wir nicht sagen, daß die lebendigen Kräfte, die hier nach Gestaltwerdung drängten, allenthalben auch schon ans Ziel gelangt wären. Wir brauchen nur die beiden Festkreise des Kirchenjahres mitsammen vergleichen und es wird sofort deutlich, daß z. B. der Weihnachtszyklus noch lange nicht jene harmonische Entfaltung gefunden hat, wie sie etwa am Osterfestkreis zu Tage tritt[1]. Im besonderen scheint die Adventszeit noch manches Problem zu bergen. Denn weder die Möglichkeiten, welche die drei Adventwochen für die liturgische Gestaltung bieten, sind hinreichend ausgenützt, noch ist ihre Thematik genügend geklärt. Mehrere Gedankengruppen schieben sich ineinander, und es ist schwer zu sagen, welche von ihnen dominiert. Bald ist von der Ankunft Gottes in den Herzen der Gläubigen die Rede[2], bald vom Kommen des Erlösers[3]. Dabei weiß man aber nicht, soll man unter diesem Advent die Geburt Unseres Herrn oder sein Kommen zum Gericht verstehen. Die Formulierungen sind oft so allgemein, daß man an beides denken kann. Die Lesungen haben mehrere Male die Parusie zum Thema[4]; andererseits wollen diese Wochen ausdrücklich auf Weihnachten, das Fest der Erlösung, vorbereiten[5].

Wer es unternimmt, die Adventsliturgie zu erklären, hilft sich gewöhnlich damit, daß er einen mehrfachen Advent unterscheidet. Ivo von Chartres († 1117), der sich als einer der ersten diese Frage stellt, spricht von einem ersten und einem zweiten Advent: beim ersten erschien Christus, um die Ungerechten zu rechtfertigen, beim zweiten wird er kommen, um sie zu verurteilen[6]. Bernhard von

[1] Dem Weihnachtsfestkreis fehlen z. B. eigene Ferialmessen. Für die Adventszeit sind überhaupt keine solchen vorgesehen, das Formular vom 30. Dezember ist aus den Texten der 2. und 3. Weihnachtsmesse zusammengestückt, und in der Oktav von Epiphanie muß täglich das Festformular wiederholt werden. Im Osterfestkreis hingegen weisen alle Ferialtage der Quadragese sowie der Oster- und Pfingstwoche eigene Messen auf. Die Feier der Advents- und Weihnachtszeit wird ferner durch verhältnismäßig viele Heiligenfeste gestört (die Feste am 26., 27. u. 28. Dezember verdrängen sogar den Sonntag in der Weihnachtsoktav; Breviar. Rom., Rubricae post Festum Ss. Innocentium Mm.), während in der Fastenzeit nur am 19. und 25. März die Zeitmesse der Festmesse weichen muß. Schließlich fehlt der Adventszeit im Gegensatz zur Quadragese, welche sogar zwei Zeitpräfationen aufzuweisen hat, eine eigene Präfation. An ihrer Stelle muß die zeitfremde Präfation von der Hlst. Dreifaltigkeit verwendet werden.

[2] Besonders die Orationen am 2., 3. u. 4. Adv.S.

[3] Z. B. Quatembermittw., 2. Oration; Quatembersamstag, 3. Oration.

[4] Siehe das Evang. am 1. Adv.S. und die Pauluslesung (2 Thess 2, 1—8) am Quatembersamstag.

[5] Postcomm. d. 1. Adv.S.; Quatembermittw., 1. Oration; Quatembersamstag, 2. u. 4. Oration.

[6] *Primo adventu venit impios justificare, secundo venturus est impios condemnare. Primo venit aversos revocare, secundo conversos glorificare. Primo adventu Christus*

Clairvaux († 1153) und Petrus von Blois († um 1200) kennen außerdem noch einen Advent Christi *in homines*[7] oder *ad animam*[8]. Diesen dreifachen Advent betrachten bis in die Gegenwart herein die meisten Liturgiker und Prediger als das Thema der Adventsliturgie.

Soviel Richtiges aber an diesen Gedankengängen auch sein mag, es erhebt sich doch die Frage, wie sich diese drei Adventsthemen zueinander verhalten. Stehen sie alle gleich vordergründig nebeneinander oder müssen wir einem von ihnen die Herrschaft zuerkennen, und welchem? Darüber gehen die Ansichten bis heute noch stark auseinander. M. Gatterer vertritt die Ansicht, daß die Ankunft Christi zum Gericht das Hauptthema der Adventszeit bilde, und die Aufgabe der Adventsliturgie bestehe darin, die Gläubigen auf dieses Kommen Christi vorzubereiten. Als Mittel dazu diene unter anderem (G. nennt es an vierter Stelle!) auch die Erinnerung an die Geburt unseres Herrn[9]. Im Gegensatz dazu sucht S. Stricker mehr die Geburt Jesu Christi in den Vordergrund zu rücken: „Weihnachten ist der Tag, an dem wir dankbar zurückblicken auf die erste und harrend ausschauen nach der zweiten Erscheinung des Herrn. Die Kirche sieht die zweite in der ersten erfüllt. Beide Erscheinungen Christi sind immer und gleichzeitig verwirklicht". Weil also „Weihnachten die erste und letzte, die Gnaden- und Glorienankunft Christi gegenständlich in sich vereint, so bereitet uns der Advent auf beide zugleich vor"[10]. Hier stehen die beiden Advente koordiniert nebeneinander; es ist ein doppeltes Thema, das Stricker der Adventsliturgie zuweist. Etwas anders wieder ist der Weg, den das Meßbuch von Schott einschlägt. Darin ist „der Hauptgedanke der Liturgie des Advents und der Weihnachtszeit die durch sie gewirkte Erlösung. Die Liturgie verbindet die erste Ankunft Christi mit der einstigen Wiederkehr des erhöhten, glorreich herrschenden Christus zur Vollendung seines Erlösungswerkes. So sehnen wir uns im Advent nach der Erlösung im vollen Sinn des Wortes, d. h. in ihrem ersten Anfang, in ihrer Entfaltung in der Kirche und in ihrer Vollendung"[11]. Hier wird das Erlösungsgeheimnis äußerst undifferenziert gefaßt; ohne daß einzelne Phasen daraus besonders hervortreten, bildet nach Schott die Erlösungssehnsucht im allgemeinen den Gegenstand der adventlichen Feier.

pro impiis indebitae morti traditus est, secundo impios debitae morti traditurus est; Serm. VII (PL 162, 567 D).

[7] Bernhard von Clairvaux: *Triplicem enim eius adventum novimus: ad homines, in homines, contra homines*; Serm. III, 4 (PL 183, 45 A).

[8] Petrus von Blois: *Tres sunt adventus Domini: primus in carnem, secundus ad animam, tertius ad iudicium*; Serm. III. de adventu Dni. (PL 207, 569 B/C).

[9] *Obiectum primarium officiorum liturgicorum huius temporis est adventus Christi secundus in gloria atque ideo finis primarius est praeparatio populi christiani ad illum adventum*; M. Gatterer, Annus liturgicus[5] (Oeniponte 1935) 204. Ähnlich Huber-Kammelberger, Weg des Lebens (Linz a. D. 1952) 850; hier wird diese Adventsauffassung auch ausgewertet für den wenig glücklichen Versuch, das Kirchenjahr neu zu ordnen und mit Septuagesima beginnen zu lassen.

[10] S. Stricker, Das Kirchenjahr: Die betende Kirche (Berlin 1924) 223. 225.

[11] Schott, Römisches Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen (Freiburg i. Br. 1940) 3.

Die Schwierigkeit in der Bestimmung des Adventsthemas dürfte wohl daher kommen, daß man sich zu sehr daran gewöhnt hat, die Liturgie in ihrer augenblicklichen Gestalt als etwas endgültig Vollendetes zu nehmen. Man übersieht, daß die Liturgie, die doch im Lauf der Zeit den verschiedensten Einflüssen ausgesetzt war, nicht immer und in allen ihren Formen auch schon den adäquatesten Ausdruck dessen darstellen muß, was die Kirche betend ursprünglich sagen wollte. Es können Akzentverschiebungen eingetreten sein, über die man eigentlich hinwegsehen müßte, um jene Ausgeglichenheit wieder zu gewinnen, die das Beten der Kirche in seiner vollendeten Form kennzeichnet. Wir möchten deshalb versuchen, die Adventliturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu verfolgen, um dann das Adventsthema neu und vielleicht etwas schärfer zu fassen.

1. DER ERSTE ANSATZ

Wenn es richtig ist, daß sich die Liturgie von einer inneren Mitte her organisch entfaltet hat, dann muß sich ihre Gestalt auch schon am Anfang ihrer Entwicklung, ja dort sogar am deutlichsten offenbaren. So wird für uns die Frage nach den Ursprüngen der Adventliturgie von besonderer Bedeutung sein. Sie werden zeigen, was den eigentlichen Kern der Adventliturgie ausmacht. Wie weit wir zurückgehen müssen, um diese Ursprünge zu finden, kann heute kaum mehr in Frage gestellt werden. Im allgemeinen gilt die Fastenordnung des Perpetuus von Tours († 490), die für die Zeit vom Fest des hl. Martinus bis Weihnachten ein dreimaliges Fasten in der Woche vorsieht[12], als eines der ältesten Zeugnisse, die für die Existenz einer Adventzeit sprechen. Frühere Nachrichten aus dem gallisch-spanischen Bereich, die gelegentlich angeführt werden[13], sind noch zu dunkel, als daß wir daraus sichere Schlüsse

[12] Gregor von Tours, Hist. Franc. X, 31, 6 (MGH Scr. rer. merov. I, 445).

[13] So vor allem der 4. Canon der Synode von Saragossa (380/81): *Viginti et uno die, quo a XVI Kal. Januarii usque in diem Epiphaniae, quae est VIII Idus Januarii continuis diebus nulli liceat de ecclesia se absentare nec latere in domibus nec secedere ad villam nec montes petere nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam* (Mansi III, 634). Selbstverständlich werden wir mit G. Morin (Revue Bénédictine 40 [1928] 303f) und J. A. Jungmann (ZkTh 61 [1937] 343) annehmen müssen, daß sich dieser Canon gegen die Priszillianisten richtet, die zum Protest gegen die vielleicht erst kürzlich erfolgte Einführung des Weihnachtsfestes am 25. Dezember es vorzogen, sich für die Zeit vom 17. Dezember bis Epiphanie von den übrigen Gläubigen abzusondern, um diese Tage auf ihre eigene Weise in Buße zu verbringen. Gerade deshalb aber werden wir nicht ohne weiteres einen Schluß auf die allgemein bestehende Praxis ziehen können. Jungmann ist der Ansicht, daß mit diesem Canon von nun an der tägliche Kirchenbesuch vorgeschrieben wird. Da fragt es sich aber: für wen? Für die Sektierer allein oder für alle Gläubigen? In beiden Fällen läge darin eine starke Forderung, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Vielleicht wird man den Ausdruck *continuis diebus* auf den ersten Teil des Satzes beschränken müssen. Dann wäre mit diesem Verbot nur untersagt, daß man sich gleich für volle drei Wochen ohne jede Unterbrechung, auch während der Feiertage, die in diese Zeit fallen, von der Kirche fern hält. Das *concurrere ad ecclesiam* würde sich dann nur auf die Sonntage und auf jene kritischen Festtage beziehen, deren Feier die Priszillianisten ausweichen wollten. Damit wird der andere Schluß

ziehen könnten. Wohl aber lassen sich aus der Zeit des Perpetuus von Tours zwei weitere Zeugen nennen: Maximus von Turin († nach 465) und Cäsarius von Arles († 542). Von beiden sind uns Predigten überliefert, die in der Zeit vor Weihnachten gehalten wurden[14], und beide fordern darin die Gläubigen auf, sich durch Werke der Nächstenliebe[15], durch Enthaltsamkeit[16] und eifrigeren Kirchenbesuch[17] auf das kommende Fest vorzubereiten. Wie lange diese Zeit der Vorbereitung gedauert hat, ist nur bei Perpetuus von Tours genauer angegeben[18], Maximus von Turin und Cäsarius von Arles geben in ihren Predigten darüber keinen Aufschluß[19].

---

hinfällig, den F. Nogues (Les Questions liturgiques et paroissiales 20 [1935] 229) zu ziehen scheint, daß nämlich diese 21 Tage ausgefüllt waren mit einer Liturgie, die auf die beiden Feste Weihnachten und Epiphanie vorbereiten sollte. Mit Sicherheit wird man dem genannten Synodalbeschluß wohl nur entnehmen können, daß in manchen eifrigeren Kreisen als Übung privater Frömmigkeit der Brauch bestand, sich für die drei Wochen vor Epiphanie in die Einsamkeit zurückzuziehen, um die beiden Weihnachtsfeste mit größerem religiösen Gewinn mitfeiern zu können. Mehr wird sich auch aus dem Brief, den Morin vor einiger Zeit entdeckt und herausgegeben hat (RB 40 [1928] 289–310) und in dem eine Aszetin aus der Pyrenäengegend um das Jahr 400 ihrer Freundin rät, sie möchte doch die Weihnachtszeit in der Stille eines Klosters zubringen, damit Christus in ihr geboren werden kann, kaum beweisen lassen. Zur Vorsicht scheint vor allem der Umstand zu mahnen, daß aus der Folgezeit kein Dokument beigebracht werden kann, das mit einer gewissen Deutlichkeit von der Existenz einer Adventsliturgie in Spanien redet. Isidor von Sevilla zählt in seiner Schrift De ecclesiasticis officiis (I, 26; PL 83, 762) alle wichtigeren Feste auf, er nennt auch das Fasten während der Quadragese, nach Pfingsten, im September, an den Kalenden des November und am 1. Jänner; er spricht sogar vom Fasten an den Freitagen und an bestimmten Samstagen, aber er erwähnt mit keiner Silbe weder ein Adventsfasten noch eine Adventsfeier. Dieses Schweigen ist nur dadurch zu erklären, daß in Spanien bis ins 7. Jh. hinein ein Advent so gut wie unbekannt war, und das wiederum wäre kaum möglich, wenn dort schon am Ende des 4. Jh.s eine weihnachtliche Vorbereitungszeit von drei Wochen mit ausgeprägter Adventsliturgie offizielle Praxis gewesen wäre.

[14] Das sind aus der Hand des Maximus von Turin die Homilien 1 u. 4 (PL 57, 221–225; 223–235 A) und Sermo 1 (PL 57, 531–534). Neben diesen sind bei Migne noch andere Predigten mit der Überschrift *In adventu dominico* abgedruckt: Hom. 2 (PL 57, 225–227), Hom. 3 (PL 57, 227–230) und Sermo 2 (PL 57, 533 D-536 A); diese stellen Homilien über den Text Lk 17, 34 (*In illa nocte erunt duo in lecto uno*) dar und sind nicht echt. Sermo 2, der nur in der Hs. Vat. 1267 die Überschrift *De adventu* trägt, stammt von Augustinus (Quaest. Evangel. II, q. 44; PL 35, 1357) und ist überhaupt gar keine Adventspredigt (Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. II, 2262 Anm. 3); die anderen beiden Predigten sind schon dadurch, daß sie denselben Inhalt haben wie der sicher unechte Sermo 2 verdächtig; als Predigten *In adventu dominico* sind sie nur im Cod. Ratisbonensis Emerami (9. Jh.) und in noch jüngeren Hss. bezeichnet; im älteren Cod. Sangallensis (8. Jh.) haben sie noch den Titel *Incipit exhortatio ad plebem et de eo, quod scriptum est* ... (PL 57, 225 Admon.); dazu stehen sie durch ihren Inhalt in krassem Gegensatz zu den echten Homilien 1 und 4 (dort Vorbereitung auf die Weihnachtskommunion, hier Endgericht). Das zeigt deutlich, daß sie (falls sie überhaupt von Maximus stammen) ursprünglich keine Adventspredigten gewesen sind, sondern erst in späterer Zeit (9. Jh.) als solche verwendet wurden. Leider haben manche Autoren wie Krüll (RE I, 21) und Cabrol (DACL I, 3223) nicht beachtet, daß außer diesen apokryphen Adventspredigten noch andere existieren, die zwar nicht den Titel *De adventu*, sondern nur die etwas neutrale Überschrift *Ante Natale Domini* besitzen. Mit dieser Überschrift finden wir sie aber schon in verhältnismäßig alten Hss. wie im Cod. Sangall. (8. Jh.) und im Cod. s. Cruc. in Jerus. 90 (7./8. Jh.); da sie dort auch

Es sind aber Anzeichen da, daß sich zu Beginn des 6. Jahrhunderts auch in ihren Kirchengebieten eine längere Zeit der Vorbereitung einzubürgern begann, denn in der Nonnenregel des Cäsarius aus dem Jahre 534 wird vom 1. November bis Weihnachten ein tägliches Fasten festgesetzt[20].

dem Maximus von Turin zugeschrieben werden und die spätere Forschung ihre Echtheit nie bestritten hat (siehe z. B. Opitz: Pauly-Wissowa, RE d. class. Altert. Supplem. VI, 290, wo auch schon die Forschungsergebnisse von Capelle verzeichnet sind), haben wir keinen Grund, an Maximus als einem der ersten Zeugen für den gallikanischen Advent vorüberzugehen.

Zu den Adventspredigten des Cäsarius von Arles können wir zählen Sermo 187 (*Propitia divinitate*) und Sermo 188 (*Sanctam et desiderabilem*): Caesarius Arelatensis, Opera omnia (ed. Morin) I (Maredsous 1937) 723–729. Außerdem hat Morin in seine Sammlung noch eine dritte Predigt *De adventu* aufgenommen (Sermo 189; ebd. 730ff), aber er selbst zweifelt daran, ob es sich hier um eine echte Adventspredigt handelt. Ein ganzer Abschnitt daraus (730, Z. 10–732, Z. 20) deckt sich nämlich wörtlich mit einem Teil des Sermo 197 *De jejunio quadragesimae* (753, Z. 2–755, Z. 11), und der erste Teil stammt überhaupt nicht von Cäsarius, sondern von Eusebius Gallicanus und Augustinus. Es ist darum kein Zweifel, daß diese Predigt erst in späterer Zeit aus verschiedenen Stücken zusammengebaut und durch die Überschrift wie den Einschub des Wortes *adventus* in 730, Z. 10 als Adventspredigt brauchbar gemacht wurde.

[15] *Ergo, fratres, natalem Domini suscepturi ab omni consientiam nostram faece mundemus... Habemus autem, quo conscientiae maculas abluamus: scriptum est enim, date eleemosynam*; Maximus von Turin, Hom. IV (PL 57, 234 C. 236 A). — *Igitur, fratres, suscepturi Natalem Domini... repleamus thesauros eius diversorum munerum donis, ut in die sancta sit, unde peregrini accipiant, reficiantur viduae, pauperes vestiantur*; ebd. (224 B). — Cäsarius legt es den Gläubigen in ähnlicher Weise nahe, Almosen zu geben und die Armen öfters als sonst zu Tisch einzuladen (Serm. 188, n. 4; Opera omnia I, 728).

[16] *...non solum ab infelici concubinarum consortio sed etiam a propriis uxoribus abstinete*; Caesarius, a. a. O. (728).

[17] *ad vigilias maturius convenite, in ecclesia stantes aut orate aut psallite*; Caesarius, Serm. 188, n. 6 (a. a. O. 729, Z. 21).

[18] J. A. Jungmann konnte nachweisen, daß es sich hier um eine Quadragese von acht Wochen mit je fünf Fasttagen gehandelt hat, die zu Epiphanie abschloß. Sie dürfte also aus der Zeit stammen, da das Weihnachtsfest am 25. Dezember noch gar nicht eingeführt war; „Advent und Voradvent": ZkTh 61 (1937) 341–390.

[19] Maximus von Turin redet das eine Mal von „mehreren Tagen" (Hom. 1; PL 57, 223 B), in einer Weihnachtspredigt sagt er, daß er seine Gemeinde schon am „letzten Sonntag" auf das bevorstehende Geburtsfest aufmerksam gemacht habe (Hom. 5 de Nativitate Domini; PL 57, 235 B). Ähnlich Cäsarius, Serm. 188, 3: *ante plures dies* (a. a. O., 728, Z. 8).

[20] Die erste Fassung der Nonnenregel aus dem Jahre 512, welche gewöhnlich als Regula bezeichnet wird, enthält noch keine Fastenordnung. Hingegen die sogen. Recapitulatio aus dem Jahre 534, d. i. die Regel in ihrer letzten und endgültigen Fassung (PL 67, 1120 A), gibt genaue Anweisungen, wie das Fasten gehalten werden soll. Dabei nimmt Cäsarius nicht nur die Sonntage, sondern auch die Samstage vom Fasten aus. Das ist insofern auffallend, als Cäsarius in seiner Mönchsregel, die er als junger Abt um das Jahr 500 seinem Kloster auf der Rhoneinsel gab, diese Ausnahme noch nicht kannte (Reg. ad mon. c. 22 [PL 67, 1102 B]: *quotidie jejunandum, excepta dominica, in qua non licet penitus jejunare propter resurrectionem Domini*) und als er sich dadurch auch in Widerspruch setzte zu den Beschlüssen des von ihm selbst geleiteten Konzils von Agde (506), welches ausdrücklich verlangt, daß auch an den Samstagen gefastet werde; c. 12 (Mansi VIII, 327 A). Es scheint, daß hier die alte gallikanische Fastenpraxis noch einmal zur Geltung kam, vielleicht im Zusammenhang mit der Übernahme der in Tours schon länger üblichen Martinsquadragese. Dabei ist interessant, daß es sich hier um einen jener auch sonst noch gelegentlich be-

Für unsere Frage nach der Gestalt der Adventsliturgie sind diese Zeugnisse freilich wenig aufschlußreich. Sie beweisen zwar, daß man bestrebt war, sich durch gesteigertes aszetisches Bemühen auf das kommende Weihnachtsfest vorzubereiten, aber von einer eigentlichen Adventsliturgie ist nicht die Rede. Wir haben daher Grund zur Annahme, daß wenigstens in Gallien zu dieser Zeit eine Adventsliturgie noch gar nicht ausgebildet war[21]. Trotzdem bleibt es der Beachtung wert, daß der Antrieb zu dieser Art der aszetischen Vorbereitung vom Weihnachtsfest als dem Fest der Geburt des Herrn her bestimmt war. Die Gläubigen rüsten sich auf die Geburt des großen Königs[22]; sie wollen Schätze sammeln, sowie die Untertanen eines Imperators immer darauf bedacht sind, dessen Reichtum zu mehren, weil sie wissen, daß er an seinem Geburtstag von diesen Schätzen an sie selber austeilen wird[23]. Cäsarius spricht davon, daß nun bald der Tag herannaht, an dem Gottes Wort aus dem Schoß der Jungfrau wie ein Bräutigam aus seinem Brautgemach hervortritt[24]. In den Überschriften, mit denen uns seine Predigten überliefert sind, werden die Wochen vor Weihnachten als die Zeit *ante Natale Domini* bezeichnet[25]. Das Wort „Adventszeit" ist überhaupt noch nicht bekannt. Es gibt nur einen *dies adventus* und das ist der Tag der Geburt des Herrn.

In anderen Kirchengebieten des Abendlandes dürfte zu Beginn des 6. Jahrhunderts die Lage nicht wesentlich anders gewesen sein als in Gallien. Weder in Spanien[26] noch in Rom[27] bieten sich Anzeichen einer Adventsliturgie. Nur ein Gebiet gibt es, wo eine

---

zeugten Fälle handelt, wo die Martinsquadragese vom Weihnachtsfest aus gerechnet wurde (Jungmann, a. a. O. 353f. 356ff). Über die Abhängigkeit der Regel des Cäsarius von der des hl. Benedikt, sowie die Abhängigkeit beider von Cassian siehe C. F. Arnold, Caesarius von Arelate (Leipzig 1894) 93f.

[21] Jungmann glaubt unter Berufung auf den 9. Canon der Synode von Macon (583), welcher vorschreibt, *ut a feria sancti Martini usque ad Natale Domini secunda, quarta et sexta sabbati ieiunetur et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari* (MGH Concilia I, 157), annehmen zu müssen, daß man für die Adventsliturgie die Formulare der Fastensonntage verwendet hat (a. a. O. 362f).

[22] *Si ergo... homines... terreni regis sui natalis diem tanta apparitione suscipiunt: quanta nos accuratione aeterni regis nostri Jesu Christi natalem suscipere debemus*; Maximus von Turin, Hom. 1 (PL 57, 223 A).

[23] A. a. O. (222 A).

[24] Cäsarius, Serm. 188, n. 2 (a. a. O. 727, Z. 21ff).

[25] Dabei dürften diese Überschriften, selbst wenn sie vielleicht erst von einem späteren Abschreiber hinzugefügt wurden, auf eine sehr alte Tradition zurückgehen. Das beweist die äußerst unbestimmte Zeitangabe *ante natale Domini* (Cäsarius, Serm. 188; a. a. O. 726, Z. 16) oder *ante dies X aut XV de natale Domini* (Serm. 187; a. a. O. 723, Z. 2). In späterer Zeit hätte man die Predigten bestimmten Sonntagen zugewiesen.

[26] Warum dem 4. Canon der Synode von Saragossa gegenüber Vorsicht geboten scheint, wurde schon Anm. 13 erwähnt.

[27] Das Leonianische Sakramentar (ed. Feltoe, Sacramentarium Leonianum, Cambridge 1896) weist noch kein einziges Adventsformular auf. Aus früherer Zeit fehlt erst recht jede Spur von der Existenz einer Adventszeit. Von Leo d. Gr. sind uns zwar zehn Weihnachtspredigten erhalten (Sermo 21—30; PL 54, 190—254), aber keine einzige, die wir als Adventspredigt ansprechen könnten. Auch seine Predigten zu den Quatemberfasten im Dezember ent-

Ausnahme vorliegt: Ravenna. Den Beweis dafür liefern uns die Predigten des langjährigen Bischofs dieser Stadt Petrus Chrysologus († um 450). Wir besitzen von ihm mehrere Homilien über das erste Kapitel des Lukasevangeliums[28], die er, wie gelegentliche Bemerkungen erkennen lassen[29], in der Zeit vor Weihnachten gehalten hat. Auch können wir feststellen, daß Petrus Chrysologus bei der Wahl dieser Perikopen nicht eigenem Belieben gefolgt ist, sondern daß sie schon durch die Ravennater Perikopenordnung für diese Zeit vorgesehen waren[30]. Es bestand also um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Ravenna der Brauch, an den Sonntagen vor Weihnachten[31] in Lesung und Predigt jener Ereignisse zu gedenken,

---

halten nicht den leisesten Hinweis, daß diese Tage als Vorbereitungszeit auf Weihnachten ausgewertet worden wären (Sermo 12–20 De jejunio mensis decimi; PL 54, 168–190).

[28] Sermo 86–92 (PL 52, 441–460); Sermo 140, 142 u. 144 (PL 52, 575. 579. 588); die Echtheit der letztgenannten Predigten wird gelegentlich angezweifelt (PL 52, 579 Anm. b; auch Cabrol rechnet eine Predigt des Petrus Chrysologus *de annuntiatione* zu den Apokryphen: DACL I, 2243); die Schwierigkeiten dürften aber nur darauf beruhen, daß man glaubt (vielleicht auf Grund der später hinzugefügten Überschrift), diese Predigt mit dem Fest Mariä Verkündigung am 25. III. in Verbindung bringen zu müssen, das in der ersten Hälfte des 5. Jh. überhaupt noch nicht bekannt war. Wenn man sie aber (wie z. B. Bardenhewer hinsichtlich Sermo 140: Gesch. d. altchristl. Literatur IV, 606) als Adventspredigten ansieht, löst sich diese Schwierigkeit von selbst. Siehe auch Fessler-Jungmann, Institut. Patrologiae II, 2 (Oeniponte 1896), 246, der sie nicht zu den unechten Sermones zählt.

[29] So erinnert Petrus Chrysologus zu Beginn der 87. Homilie (PL 52, 445 A) daran, daß der Wagen der Zeit nun schon bald das Weihnachtsfest herbeiführt (*...quia totius anni metas temporum quadriga percurrit ac nobis Domini nostri natalicia festa revocat et gaudia jam reducit).* Serm. 144 sagt er, daß er über die Geburt Christi zu sprechen auf übermorgen, d. i. (wie wir aus Serm. 146; a. a. O. 591 C erfahren) auf den Tag nach Weihnachten wird verschieben müssen, weil ihn die Tiefe des Geschehens und die Größe des Ereignisses dazu zwingt (a. a. O. 585 B); das bedeutet aber, daß Sermo 144 über Lk 1, 26ff noch vor Weihnachten gehalten worden ist. Die soeben erwähnte Bemerkung in Serm. 146 (der im übrigen eine Homilie über Mt 1, 18ff enthält) belehrt uns zugleich, daß die Perikope Mt 1, 18ff, die wir in anderen Leseordnungen öfters als vorweihnachtliche Lesung finden werden, in Ravenna offenbar in den Tagen nach dem Weihnachtsfest verwendet worden ist; vor allem die Worte: *Reparatis ergo sensibus novi luminis post stuporem tempus est, quo jam nos visa Christi generatione per carnem ipsius etiam divinitatis contemplemur arcana,* deuten darauf hin.

[30] Das ergibt sich aus der gelegentlichen Diskrepanz, die zwischen der Predigt und der vorausgegangenen Lesung sichtbar wird. So nimmt Petrus Chrysologus in Sermo 92 zuerst Bezug auf die eben gehörte Lesung: *Ecce jam nos ipsa (sc. Evangeliorum quadriga), fratres, de partu sterilis ad Virginis partum et a Joannis ortu ad ortum nostri fecit proximos Salvatoris* (PL 52, 458 C); in der Predigt selbst aber geht er nicht weiter darauf ein, sondern führt lieber die Erklärung der in der letzten Predigt nicht fertig behandelten Perikope zu Ende: *Sed quod superest adhuc de Zacharia Pontifice patientius audiamus* (a. a. O. 459 A). Wäre es Sache des Predigers gewesen, die Perikope zu bestimmen, hätte er in diesem Fall sicher die Verse Lk 1, 23–25 und nicht, wie wir aus obiger Bemerkung entnehmen können, den Bericht über die Geburt des Johannes (Lk 1, 57–80), welcher der Erzählung von der Geburt Jesu unmittelbar vorausgeht, zur Verlesung gebracht.

[31] Dabei dürfte es sich um zwei bis drei aufeinanderfolgende Sonntage gehandelt haben. Wir können das mit einiger Wahrscheinlichkeit aus der Anzahl der in den Homilien behandelten Perikopen erschließen. Von den neun über-

die der Geburt des Erlösers unmittelbar vorausgingen. Der Zusammenhang mit der bevorstehenden Feier des Weihnachtsfestes liegt offen zu Tage. So stoßen wir hier in den Wochen vor Weihnachten zum ersten Mal auf eine Liturgie, die durch die Erwartung der Geburt Unseres Herrn besonders geprägt ist. Daß Ravenna damit zu den übrigen Liturgiebereichen des Abendlandes, vor allem zu Rom im Gegensatz steht, mag auf den ersten Blick allerdings überraschen[32]. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß sich der Vorsprung, den Ravenna seit seiner Erhebung zur Residenz des weströmischen Reiches in politischer Hinsicht Rom gegenüber gewann, auch im innerkirchlichen Raum auswirken mußte. Schon von jeher zur Vermittlerin zwischen Ost und West bestimmt, stand es in den Tagen einer Galla Placidia dem Orient näher als Rom. Das führt nun freilich zu der Frage, ob nicht die Bildung der Adventsliturgie vielleicht auf orientalischen Einfluß zurückgehen könnte. M. Jugie hat sich mit dieser Frage vor einiger Zeit auseinandergesetzt, und er kam tatsächlich zu dem Ergebnis, daß die Heimat der liturgischen Feier des Advents der Orient sei[33]. Er gelangte zu dieser These durch die Beschäftigung mit zwei ziemlich vergessenen Predigten des 5. Jahrhunderts, von denen die eine Theodot von Ancyra († vor 446), die andere Chrysippus von Jerusalem († 479) zum Verfasser hat[34]. Da es sich dabei um ausgesprochene Festpredigten handelte und zwar allem Anschein nach um Festpredigten zu Ehren der Gottesmutter, vermutete Jugie, daß man im Orient des 5. Jahrhunderts ein Marienfest gefeiert haben müsse. In dieser Ansicht wurde er bestärkt, als er bei weiterem Nachforschen solche Marienpredigten auch noch bei anderen Vätern desselben Jahrhunderts entdeckte: bei Proclus, dem Bischof von Cyzikus und späteren Patriarchen von Konstantinopel[35], bei Basilius von Seleucia[36], Hesychius von Jerusalem[37], Antipater von Bostra[38] und Cyrillus von Alexandrien[39]. Der Inhalt ist bei allen ungefähr der gleiche: Maria wird als die zweite Eva gepriesen, da sie durch ihr Jawort die Erlösung einleitete; vor allem ihre jungfräuliche Mutterschaft bildet immer wieder den Gegenstand des Lobes. Wäre das Fest Maria-Verkündigung am

lieferten Adventspredigten haben nämlich sieben die Verkündigung der Geburt des Johannes, d. i. die Perikope Lk 1, 5–25, zum Thema (Sermo 86–92); zwei andere (Sermo 140 u. 142) erklären den Text Lk 1, 26–38, und wie die Anm. 30 erwähnte Bemerkung zeigt, muß auch die Stelle Lk 1, 57–80 einmal die gottesdienstliche Lesung gebildet haben.

[32] Ravenna hatte immer Rom zu seiner Metropole und erreichte nie eine ähnliche Selbständigkeit, wie sie etwa Mailand oder (seit Anfang des 5. Jh.) Aquileja besessen hatten; L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5], Paris 1925, 31f.

[33] M. Jugie, Homilies Mariales byzantines VIII, 3: Echos d'Orient 26 (1923) 129–152; abgedruckt: R. Graffin-F. Nau, Patrologia Orientalis 19 (Paris 1926) 297–317.

[34] PO 19, 318–343.

[35] PG 65, 680.

[36] PG 85, 425–452.

[37] PG 93, 1453–1459.

[38] PG 85, 1776–1792.

[39] PG 77, 991–996.

25. März damals schon bekannt gewesen, bestünde wohl kein Zweifel, daß wir die genannten Predigten an diesem Tag anzusetzen hätten. Nun wissen wir aber durch Abraham von Ephesus († nach 542), daß sich der Tag des *εὐαγγελισμός*[40] erst im 6. Jahrhundert allmählich eingebürgert hatte, und wenn die Väter früherer Zeiten (er nennt Athanasius und Basilius, Gregor und Johannes, Cyrill und Proclus) über das Gespräch des Engels mit Maria gepredigt haben, dann haben sie es zu Weihnachten getan[41]. Jugie zieht daraus den Schluß: also muß im 5. Jahrhundert der Orient zur Weihnachtszeit ein Muttergottesfest gefeiert haben und da es, wie er weiter schließt, nur auf den Sonntag vor Weihnachten fallen konnte[42], haben wir darin die ersten Anfänge eines Advents zu sehen, so daß wir mit Recht annehmen können, der Anstoß zu seiner Feier sei vom Orient ausgegangen.

Dieser Beweis ist freilich nicht in jeder Hinsicht zwingend. Denn Abraham von Ephesus redet deutlich vom Weihnachtstag (und nicht von der Weihnachtszeit)[43], und so werden wir in den meisten der genannten Predigten Weihnachtspredigten zu sehen haben. Das ist aber kein Grund, die Überlegungen Jugies völlig von der Hand zu weisen[44]. Es bleibt immerhin wahrscheinlich, daß wenigstens Proclus seine Predigt über das Geheimnis der Menschwerdung am Sonntag vor Weihnachten gehalten hat, so daß in Konstantinopel bereits dieser Tag der Feier des Weihnachtsmysteriums geweiht war. Dazu führt Jugie unter den Vätern des 5. Jahrhunderts auch Antipater von Bostra an, und seine Predigt kann mit denen der übrigen Zeugen nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden. Hier handelt es sich nämlich nicht um einen Panegyrikus, sondern

---

[40] Daß Abraham von Ephesus unter der *ἡμέρα τοῦ εὐαγγελισμοῦ* das Fest am 25. III. versteht, ergibt sich aus seiner Argumentation, die er zugunsten dieses Festes vorbringt. Er will, daß dieses Ereignis an seinem historischen Tag gefeiert werde und setzt diesen sechs Monate nach der Empfängnis des hl. Johannes des Täufers an, welche seiner Ansicht nach zur Zeit des Laubhüttenfestes (d. i. Oktober, genauer: September) erfolgt ist; PO 16, 443f.

[41] PO 16, 442: *εἰ δὲ καί τις ἐξ αὐτῶν ἀνωτέρω ἄψασθαι ἐβουλήθη τοῦ λόγου, λέγω δή ἐκ τῆς τοῦ Γαβριὴλ πρὸς τὴν παρθένον εἰσόδου συνῆψεν ἐν ταύτῃ* (d. i. am Weihnachtstag), *καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τοῦ εὐαγγελισμοῦ οὐδεὶς φαίνεται .... λόγον συντεταχώς ....*

[42] Den Beweis dafür liefert ihm die Nachricht, daß Proclus an einem Sonntag des Jahres 428 (vielleicht auch 429 oder 430) in Gegenwart des Nestorius die Predigt *παρθενικὴ πανήγυρις σήμερον* zu Ehren der Gottesmutter gehalten hat (Theophanes, Chronographia A. M. 5923; PG 108, 236 B). Da es sich dabei nicht nur um eine Gelegenheitspredigt, sondern um eine Festansprache gehandelt hat (J. stützt sich auf die Worte *πανήγυρις σήμερον*), Proclus aber nach dem Zeugnis des Abraham von Ephesus außer an Weihnachten über das Inkarnationsgeheimnis nicht gepredigt haben soll (PO 16, 442) und weil anderseits das Weihnachtsfest im Jahre 428 nicht auf einen Sonntag, sondern auf einen Dienstag fiel, mußte diese Predigt wohl in unmittelbarer Nähe des Weihnachtstages, also am Sonntag vorher stattgefunden haben.

[43] *... ἐκ τῆς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ πανηγύρεως προτραπέντες* (a. a. O.).

[44] Auch F. Nogues (Où en est la question des origines de l'Avent?: QLP 20 [1935] 224) gibt zu, daß das Zeugnis Antipaters ernst zu nehmen wäre, berücksichtigt es aber doch nicht weiter.

um eine schlichte Homilie über die Stelle Lk 1, 26—56[45]. Auch steht sie nicht für sich allein da, sondern führt, wie die Eingangsworte beweisen[46], die Homilie des vorhergehenden Sonntags über Lk 1, 5ff fort. Es dürften also in der Kirche zu Bostra die Berichte über die Vorgeschichte der Geburt des Herrn an zwei Sonntagen des Jahres die gottesdienstliche Lesung gebildet haben. Welche Sonntage das gewesen sind, kann aus den Predigten Antipaters allerdings nicht erschlossen werden. Wir erfahren aber durch Severus von Antiochien (512—518), daß auch die Perikopenordnung der Nachbarprovinz Antiochien den Anfang des Lukas-Evangeliums als gottesdienstliche Lesung kannte und dort war sie für den 2. Sonntag vor Weihnachten festgesetzt[47]. In der darauffolgenden Homilie hat sodann der Bischof die Gläubigen belehrt, wie sie sich für die Gedächtnisfeier der Erscheinung des Herrn in der irdischen Welt bereit machen können. Der zweite Sonntag vor Weihnachten sollte also eine Vorbereitungszeit eröffnen und in diesem Zusammenhang haben wir auch die Perikope Lk 1, die mit der Erzählung der Vorgeschichte der Geburt Jesu für diese Zeit besonders geeignet schien, zu sehen. Was hier für Antiochien gilt, sollte das nicht auch für Bostra gelten? Die Parallelen sind doch offenkundig. In beiden Fällen handelt es sich um zwei aufeinander folgende Sonntage und beide erhalten ihr Gepräge durch die Erinnerung an die Ereignisse, die der Geburt des Gottessohnes vorausliegen. Werden wir da nicht mit Recht annehmen können, daß es sich in beiden Fällen, also auch in Bostra, um eine zweiwöchentliche Vorbereitungszeit auf Weihnachten gehandelt hat?

Man kann gewiß dagegen einwenden, daß sich Bostra um den antiochenischen Brauch im allgemeinen wenig gekümmert hat[48]. Auch liegt zwischen Antipater von Bostra und Severus von Antiochien mehr als ein halbes Jahrhundert. Trotzdem fällt es schwer, diese auffallenden Parallelen einfach zu ignorieren, besonders da dieselben Lesungen auch in anderen orientalischen Perikopenordnungen aufscheinen und überall als ausgesprochene Adventsperikopen Verwendung finden. So kennt auch das Kirchenjahr der Jakobiten vor Weihnachten zwei sogenannte „Sonntage der Verkündigung" mit den Lesungen Lk 1, 5—25 und Lk 1, 26ff[49].

[45] Antipater selbst nennt seine Predigt eine *ἐξήγησις τῶν εὐαγγελικῶν ῥημάτων* (PG 85, 1777 A).

[46] PG 85, 1776 D: *προέδραμεν ἐν τῇ προτέρᾳ κυριακῇ ἡ ἐξήγησις ἡ περὶ τοῦ προδρόμου.*

[47] A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia: Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde und f. Kirchengeschichte 11 (1897) 51f.

[48] So hielt man dort nach dem Zeugnis des Abraham von Ephesus (Or. in annuntiationem B. Mariae Virg. 1; PO 16, 443) auch am alten Weihnachtsdatum fest und feierte die Geburt Christi bis in das 6. Jahrhundert hinein am 6. Jänner, während man in Antiochien schon in den Tagen des Johannes Chrysostomus (PG 49, 352) das Fest am 25. Dezember aus Rom übernommen hatte.

[49] A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Paderborn 1910) 169. Diese Ordnung hielt sich dort überaus lange. Für das 9. Jh. sind die beiden Sonntage der Verkündigung an Zacharias und an Maria mit den Lesungen Lk 1, 5ff und Lk 1, 26ff noch bezeugt durch das aus Harran-

Dabei haben wir Grund anzunehmen, daß diese Ordnung noch aus der Zeit vor der Trennung der monophysitischen Jakobiten von der Reichskirche, also noch aus der Zeit vor 451 stammt.

Ähnlich verhält es sich mit dem liturgischen Brauch bei den Nestorianern. Die Handschriften, die uns darüber Aufschluß geben, gehören zwar alle einer sehr späten Zeit an[50], aber die darin enthaltene Ordnung reicht teilweise bis in das 5. und 4. Jahrhundert hinauf. Gerade für die Sonntage der Advents- und Weihnachtszeit hat A. Baumstark neben einer jüngeren Schicht, zu der wir die ersten beiden Sonntage der Verkündigung rechnen müssen, noch eine ältere festgestellt, zu der der 3. und 4. Sonntag der Verkündigung und die beiden Sonntage nach Weihnachten zu zählen sind[51]. Die zuletzt genannten vier Sonntage stammen noch aus der Zeit, wo das Weihnachtsfest am 25. Dezember der nestorianischen Kirche fremd war, und bildeten zusammen vier Sonntage der Vorbereitung auf das Fest der Erscheinung des Herrn[52]. Ihre Evangelienperikopen dürften dieselben gewesen sein, die nach der Einführung des Weihnachtsfestes den vier Sonntagen der Verkündigung zugewiesen wurden, das sind die Lesungen Lk 1, 5—26; 1, 26—57; 1, 57—80; Mt 1, 18—25[53]. Wann die Einführung des Weihnachtsfestes und der damit verbundene Umbau des ganzen Weihnachtsfestkreises in der nestorianischen Liturgie vorgenommen wurde, wissen wir allerdings nicht, wahrscheinlich kaum vor dem 6. Jahrhundert[54]. Das eine aber ist gewiß: daß das erste Kapitel

Karrhä stammende Lektionar vom Jahre 823/824 (Brit. Mus. Add. 14.485f). Wo aber die Reihe der Adventsonntage erweitert wurde, so daß sie drei oder fünf oder sechs Sonntage zählte, wurden die Evangelienperikopen weiterhin beinahe ausschließlich dem 1. Kapitel des Lk-Evangeliums entnommen. Im Tigrisgebiet wurde es, wie die Festtraktate des Mose bar Kepha erkennen lassen, in der Weise auf die dort üblich gewordenen vier Sonntage verteilt, daß zu den alten zwei Sonntagen der Verkündigung (mit Lk 1,5 bzw. 1, 26) noch Lk 1, 39—56 (Gang zu Elisabeth) und Lk 1, 57—80 (Geburt des Johannes) hinzugenommen wurde. Erst beim Schema von fünf und sechs Wochen ergänzte man die Lk-Perikopen durch Mt 1, 18—25 (Traum des Josef) und Mt 1, 1—17 (Stammbaum Jesu). Immer aber blieb die Vorgeschichte der Herrengeburt das Thema dieser Festzeit; Baumstark, a. a. O. 170—173.

[50] Die ältesten Quellen, auf die z. B. Baumstark bei der Untersuchung der nestorianischen Perikopenordnung zurückgreifen kann, wie Vat. syr. XXIII u. XXIV, gehören dem 12. u. 13. Jh. an (Baumstark, Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends, Münster 1921, 15). Die Evangelienperikopen entnehmen wir mit Maclean dem Lektionar in der Ausgabe der Mission von Canterbury (Urmi 1889).

[51] Baumstark, Perikopenordnungen 31—36.

[52] A. a. O. 36—41.

[53] Maclean, East syrian daily offices (London 1894) 265. Die Lücke, die dadurch an den dem Epiphaniefest unmittelbar vorausliegenden Sonntagen entstand, wurde durch die weihnachtlichen Lesungen Mt 2 (Magiererzählung und Flucht nach Ägypten) und Lk 2, 21—52 (Beschneidung, Darstellung, Tempelgang) ausgefüllt.

[54] Da die Nestorianer beim Ausbau ihrer Liturgie mehr unter dem Einfluß Jerusalems als Antiochiens standen, dürften sie das Weihnachtsfest kaum früher übernommen haben, als es dort Eingang fand, d. i. gegen Ende des 6. Jh.; Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie 20. Baumstark hingegen hält es für möglich, ja wahrscheinlich, daß die Nestorianer noch vor 431 (aber nach 410; denn in den Beschlüssen der Synode von Seleukia-Ktesiphon erscheint das

des Lukas-Evangeliums auch in der nestorianischen Kirche von Anfang an, d. i. also spätestens seit der Mitte des 5. Jahrhunderts als ausgesprochene Adventlesung verwendet worden ist.

So erhält das Zeugnis Antipaters von Bostra doch einiges Gewicht. Ja, wir können darin den Niederschlag einer Praxis erkennen, die nicht auf Bostra allein beschränkt geblieben ist. Es zeigen sich damit im Orient, näherhin im Kirchengebiet von Antiochien, um die Mitte des 5. Jahrhunderts tatsächlich die ersten Spuren einer Adventsliturgie[55] und da wir zur selben Zeit auch in Ravenna, dessen Beziehungen zum Osten wir kennen, ähnliche Formen des Gottesdienstes antreffen, ist es zum mindesten wahrscheinlich, daß diese auf orientalischen Einfluß zurückgehen.

Dem Ideengehalt nach ist diese Liturgie durch die Erwartung der Geburt des Herrn bestimmt. Die Berichte über die Verkündigung an Zacharias und die Geburt des Johannes bereiten darauf vor. Dabei wird der Zusammenhang zwischen der Geburt Christi und der seines Vorläufers vor allem darin gesehen, daß nach einem Wort des Petrus Chrysologus die Geburt aus dem Schoß der Unfruchtbaren den Beweis erbringt, wie Gottes machtvolles Walten auch den Schoß einer Jungfrau, ohne ihre Jungfräulichkeit zu verletzen, fruchtbar machen kann[56]: „Deswegen wollen wir über die Geburt des Johannes aus dem Schoß der Unfruchtbaren sprechen, damit wir, durch diesen Beweis des Glaubens gestärkt, imstande seien, auch zu jener Geburt zu gelangen, die ihresgleichen nicht hat, wo der Schöpfer derjenigen geboren wird, die ihn hervorbringt, und der Urheber der Gebärenden geboren wird"[57]. Erst recht gehört das Gedächtnis der Menschwerdung selbst in diese Zeit der weihnachtlichen Vorbereitung. Nach den Gebeten des Rotulus von Ravenna, einer Sammlung von Adventsorationen, die wenigstens zum Teil noch dem 5. Jahrhundert angehört und in einigen ihrer Formeln vielleicht sogar auf Petrus Chrysologus zurückgehen dürfte[58], bildete die Feier der Menschwerdung geradezu das Thema der Adventsliturgie:

Fest der Geburt Christi noch identisch mit Epiphanie) das Weihnachtsfest zu feiern begannen; Baumstark, Perikopenordnungen 68. Nur müßten dann die vier Sonntage der Verkündigung vor Epiphanie noch älter sein, also bis in das 4. Jh. zurückreichen, und das ist nicht leicht anzunehmen. Ebensowenig wahrscheinlich dürfte es sein, daß die Nestorianer bald nach 431 den 25. XII., dessen Feier gerade vom Gegensatz gegen die nestorianische Deutung des Christusmysteriums den stärksten Antrieb erhielt, übernommen hätten. Anderseits war das Weihnachtsfest im 7. Jh., als die nestorianische Liturgie durch Isojab III. ihre endgültige Gestalt erhielt, schon eingebürgert. So wird seine Übernahme wahrscheinlich im Lauf des 6. Jh. erfolgt sein.

[55] Man wird deswegen kaum mehr behaupten können, daß, wie F. Cabrol noch festgestellt hat (DACL I, 3225), die Adventsliturgie im Orient erst verhältnismäßig spät heimisch geworden ist.

[56] *ut irradiaret partus virginei sacramentum, desperatae et annosae sterilitatis ante praemisit conceptum*; Petrus Chrysologus, Sermo 86 (PL 52, 444 B).

[57] A. a. O. 445 A.

[58] Dieses Fragment (am Anfang und am Ende lückenhaft) enthält 39 Adventsorationen, die wahrscheinlich für den Gebrauch beim Stundengebet bestimmt waren; die große Ähnlichkeit mit dem für das Stundengebet geschaffenen

Herr, unser Gott, aus dessen Herzens Quell das wahre Licht als Wort des Heiles sich ergoß, wir, deine Diener, bitten dich: laß uns mit Freuden den herrlichen Tag der Geburt dessen erwarten, der wunderbarer Weise in den Schoß der unentweihten Jungfrau eingegangen ist[59].

Gott, du hast dich gewürdigt, den Abglanz deiner Herrlichkeit durch den Schoß der Jungfrau am Ende der Zeit zu offenbaren, so daß die dichte Finsternis des Irrtums wich und deiner ewigen Wahrheit klares Licht nun hell erstrahlt. Laß

Libellus orationum gotico-hispanus (ed. Bianchini, Thomasii opera omnia, Roma 1741, I, 2) weist u. a. darauf hin. Es wurde zuerst im Jahre 1883 von Ceriani herausgegeben (Il rotolo opistografo del Principe di Savoia, in f.°, Milano 1883), dann abgedruckt: L'Archivio storico Lombardo 1884, 1ff, und neuerdings: DACL XIV, 3028–3033. Sowohl die Datierung wie die Autorschaft dieses Dokumentes sind noch immer umstritten. Leclercq läßt es frühestens um die Mitte des 6. Jh. enstanden sein (DACL XIV, 3027), Cabrol hingegen setzt es bald nach dem Ephesinum an und sieht in Petrus Chrysologus seinen Verfasser; RB 23 (1906) 489ff. Vielleicht hat man bei den bisherigen Datierungsversuchen zu sehr übersehen, daß der Rotulus kaum ein einheitliches Werk sein dürfte. Wenn man die Ähnlichkeiten, welche Cabrol zwischen dem Rotulus und den Predigten des Petrus Chrysologus feststellte (RB 23 [1906] 489–500), überprüft, so fällt einem auf, daß er sie vorwiegend in den Orationen 27, 29, 30, 33, 37, 38, 39, also im letzten Teil der Rolle findet. In den übrigen Gebeten sind die Analogien weit geringer und durchaus nicht überzeugend. Es wäre also nicht von der Hand zu weisen, daß wenigstens das letzte Stück auf Petrus Chrysologus zurückgeht, während der Rest von anderen Autoren geschaffen wurde. Ein weiteres Anzeichen, daß wir es beim Rotulus nicht um eine Schöpfung aus einem einzigen Guß zu tun haben, wäre die Verschiedenheit in der Anrede. Während die meisten Gebete an Gott den Vater gerichtet sind (*Deus, Omnipotens Deus, Omnipotens Pater, Domine Deus...*), häufen sich im mittleren Abschnitt und nur in diesem die Orationen, die sich an Christus wenden: 14, 15, 17, 22, 25, 27, allerdings auch 37. Ebenso auffallend ist es, daß der Ausdruck *praesentia* statt *adventus* (wie in den meisten Formeln) nicht auf die ganze Rolle gleichmäßig verteilt vorkommt, sondern vor allem im ersten Teil der Sammlung sich findet: 2, 4, 5, 8, 10, allerdings auch 33 und 38. So zerfällt der Rotulus wenigstens in drei verschiedenartige Teile, die wahrscheinlich auch aus verschiedener Quelle und vielleicht auch aus verschiedener Zeit stammen. Manche Ausdrücke wie *sustinere adventum, claritas perpetua, errorum tenebrae, virtus potentiae, laetitia generalis* weisen auf mozarabisch-gallikanischen Einfluß hin; siehe die gleichen Redewendungen in altspanischen und gallikanischen Dokumenten bei G. Manz, Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins 11. Jh., Beuron 1941. Andererseits beweist der auffallende inhaltliche Unterschied zwischen den Adventsgebeten mozarabischer Bücher und denen des Rotulus (in den ersteren ist das Gedächtnis der Menschwerdung beinahe regelmäßig verbunden mit dem Gedanken an die Wiederkunft Christi zum Gericht, während im Rotulus ausschließlich von der Menschwerdung oder der Geburt des Herrn allein die Rede ist), daß die Heimat dieser Gebetsrolle kaum in Spanien zu suchen ist. Daß auch römisches Gebetsgut in ihr Aufnahme gefunden hat, zeigt die 26. Oration (*Largire*), eine alte römische Weihnachtsoration, die bereits im Leonianum aufscheint (Muratori I, 468) und dort noch ihre ursprüngliche Gestalt bewahrt hat: *Largire... famulis tuis fidei, spei et caritatis augmentum, ut qui de Nativitate domini nostri... gloriantur* (im Rotulus hingegen: *Largire... fidei et securitatis augmentum, ut qui de ventura Nativitate... gloriantur*; DACL XIV, 3031, Z. 231–240). Die Umbildung der Worte *spei et caritatis* in *securitatis* (welche nur in dieser Reihenfolge und nicht etwa umgekehrt denkbar ist) zeigt mit besonderer Deutlichkeit die Abhängigkeit des Rotulus von Rom, und da es sich hier um Gebetsgut handelt, das dort sicher schon in der ersten Hälfte des 5. Jh. in Verwendung war (die Oration *Largire* gehört der ersten Weihnachtsmesse des Leonianums an, welche bekanntlich zu den ältesten Formularen dieser Sammlung zu rechnen ist: F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892, 140), kann dieses Stück des Rotulus ganz gut schon der Mitte des 5. Jh. zuzuweisen sein.

[59] Or. 33: DACL XIV, 3032, 309–320.

deine Diener, so bitten wir in Demut, der Menschwerdung tiefes Geheimnis durch unversehrten Glauben ehren und in der Feier des heiligen Dienstes immer neu begehen[60].

Daß hier von der Unversehrtheit des Glaubens mit offenkundigem Nachdruck die Rede ist, läßt uns unwillkürlich an die dogmatischen Kämpfe des 5. Jahrhunderts denken und wir werden kaum fehlgehen, wenn wir aus den Gebeten des Rotulus von Ravenna, die durchwegs mit geradezu glutvoller Begeisterung vom Geheimnis der Menschwerdung sprechen, den unmittelbaren Nachhall der großen christologischen Konzilien, vor allem des Ephesinums, heraushören. An diese Konzilsversammlung werden wir wohl auch denken müssen, wenn es im letzten präfationsartigen Gebet, mit dem dieses einzigartige Dokument abbricht, heißt:

Des großen Rates unaussprechlichen Beschluß laßt uns als treues Volk in Demut ehren! Staunend sehen wir das Wunder in der Geburt der Jungfrau leuchten, da die Gottheit mit der menschlichen Natur sich eint und zweifache Wesenheit in Christus glänzt[61].

Auf alle Fälle zeigen uns diese Adventsgebete in gleicher Weise wie die ersten Perikopenordnungen, was das Thema der Adventsliturgie in ihrem ersten Ansatz bildet: die Feier der Menschwerdung des Gottessohnes in der Erwartung seiner heilbringenden Geburt.

Dieses Thema blieb auch weiterhin der innerste Kern jeder Adventsliturgie, wo immer sich eine solche zu formen begann. So war es in Rom, als dort um die Mitte des 6. Jahrhunderts die ersten Anfänge einer Adventszeit sichtbar wurden. Hier war es vor allem die Feier des Winterquatembers, die von der neuen Thematik erfaßt wurde. Wie die Quatembermessen des Gelasianums beweisen[62], muß sich schon vor Gregor dem Großen eine Quatemberfeier eingebürgert haben, die nicht mehr bloß von den Anliegen, wie sie der Wechsel der Jahreszeit mit Aussaat und Ernte nahelegte, beherrscht war. In der Präfation des Quatembermittwochs wird die Fruchtbarkeit der Erde in Parallele gesetzt zur Fruchtbarkeit des jungfräulichen Schoßes:

Wir brauchen nicht bangen um das gute Gedeihen der Saaten; tritt doch Jesus Christus auf unser Flehen hin für uns ein, den wir als die segensvolle Frucht der Jungfrau und Mutter in alljährlicher Feier verehren[63].

Auch in der *oratio ad populum* beruft sich die gläubige Gemeinde auf den Schutz der Gottesmutter[64]. Es scheint also, daß dieser

[60] Or. 1: a. a. O. 3028, 5–18.

[61] *Ineffavilem magni decretum consilii fideles populi humiliter veneremus, quia in virginis partum beatae stupendum videmus miraculum coruscare, dum humanae naturae deitas sociata genimina in christo fulgit substantia...*; or. 39 (a. a. O. 3033, 377–387).

[62] H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary (Oxford 1894), 220–225. Wenn auch das Gelasianum als Ganzes, wie es uns in Cod. Vat. Reg. 316 erhalten ist, nicht als rein römisches Buch angesprochen werden kann, da es viele fränkische Elemente in sich aufgenommen hat, so gehören doch die Quatembermessen zum echt römischen Material; den Nachweis siehe ZkTh 74 (1952) 277–317, bes. 294f.

[63] II, 85 (Wilson, a. a. O. 22).

[64] *Esto Domine plebi tuae sanctificator et custos, ut Beatae Mariae munita praesidiis et conversatione tibi placeat et secura deserviat. Per Dominum* (a. a. O. 221). Diese Oration findet sich mit der Formulierung *et apostolicis munita praesi-*

Tag in besonderer Weise dem Gedächtnis Mariens geweiht war. Das wird bestätigt durch die Leseordnung des Comes von Würzburg, der für den Quatembermittwoch als zweite Epistel die Perikope Is 7, 11—15 angibt[65], wo der Prophet, herausgefordert durch den Unglauben des Achaz, die jungfräuliche Geburt des Messias vorausverkündet. Die Worte der Epistel „Siehe, die Jungfrau wird empfangen" kehren auch als Offertoriumsgesang wieder[66], und der 18. Psalm mit dem *tamquam sponsus*, der ebenfalls schon vor Gregor dem Großen an diesem Tag als Introituspsalm verwendet worden sein dürfte[67], war wohl im Hinblick auf Christus gewählt worden, der aus dem Schoß der jungfräulichen Mutter wie ein Bräutigam aus seinem Brautgemach hervorgeht. Nicht so sicher, aber doch noch deutlich genug, lassen sich diese Gedanken auch als das Thema der anderen Quatembertage erweisen. In der Freitaglesung Is 11, 1—5 ist vom Sproß aus der Wurzel Jesse, d. i. von der Geburt Unseres Herrn im Fleische die Rede und aller Wahrscheinlichkeit nach bildeten die Perikopen Lk 1, 26ff und 1, 39ff auch schon im 6. Jahrhundert die Evangelienlesungen der Quatembertage[68]. Die Texte der übrigen Adventwochen[69] sind allerdings etwas neutraler gehalten. Die Gaben-

dis schon im Leonianum (Feltoe 48, 10), wurde also nur durch Änderung des Namens zu einer Marienoration und damit zu einem Adventsgebet umgeformt.

[65] Revue Bénédictine 27 (1910) 46—72; die Gründe, die für das hohe Alter dieser Perikopenliste sprechen, haben wir schon ZkTh 74 (1952) 301. 306f angeführt. Das wird bestätigt durch Gerhard Kunze (Das Rätsel der Würzburger Epistelliste: Colligere fragmenta, Festschrift Alban Dold, Beuron 1952, 191—204), der in ihr die Arbeit eines Mannes sieht, der um die Mitte des 6. Jh. die in Rom gebräuchlichen Leseabschnitte gesammelt und durch solche ergänzt hat, die zwar noch nicht gebräuchlich waren, ihm aber für die kirchliche Verkündigung brauchbar erschienen (197).

[66] R. J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex (Bruxelles 1935) 5b; da dieser Vers im Gegensatz zu den übrigen durch Gregor d. Gr. eingeführten Gesängen in der Fassung der Itala aufscheint, dürfte er wohl schon in der vorgregorianischen Periode verwendet worden sein; ZkTh 74 (1952) 308ff.

[67] Den Nachweis siehe a. a. O. 311.

[68] Die Stelle Is 11, 1—5 wird durch den Comes von Würzburg als Quatemberfreitagsperikope bezeugt (RB 27 [1910] 64), und Lk 1, 26 bzw. 1, 39 scheinen zum ersten Mal im Homiliar Bedas des Ehrwürdigen als Adventlesungen auf (allerdings ohne Zuweisung auf einen bestimmten Tag); das Evangeliar des hl. Burchard und das Buch von Lindisfarne, welche ebenfalls wenigstens zum Teil alte römische Perikopenordnungen bewahrt haben, setzen Lk 1, 26ff für den dritten Adventsonntag fest; St. Beißel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, Freiburg 1907, 117ff; ZkTh 74 (1952) 301ff.

[69] Im Ganzen wird sich der Advent in der zweiten Hälfte des 6. Jh. auf zwei bis drei Wochen erstreckt haben. Das Gelasianum enthält zwar außer den Winterquatembermessen noch fünf Adventformulare (II, 80—84; Wilson, a. a. O. 214ff); wenn man aber die Formeln, die sich als außerrömische Zutaten aus späterer Zeit erweisen lassen, in Abrechnung bringt, bleiben nicht mehr als zwei bis drei Messen übrig; diese decken sich im wesentlichen mit den Nummern II, 80 und 81 (wobei in II, 81 noch die Formeln *Praeveniat* und *Fac nos* als späterer fränkischer Einschub wegzudenken sind; auch in II, 80 stammt in der Postcomm. *Repleti* der Zusatz *atque omni nexu* erst aus späterer Zeit, und die Präfation *Deus cui proprium est* dürfte geradeso wie die erste Oration *Excita... operare* kaum schon in den ersten stadtrömischen Adventformularen gestanden haben); ZkTh 74 (1952) 277—301. Ähnliches gilt vom Comes von Würzburg mit seinen fünf Adventperikopen; auch diese reduzieren sich zunächst einmal auf vier

gebete und Postcommunionen sprechen den Zeitgedanken überhaupt nicht aus und die Orationen bestimmen das Wort „Advent" nicht näher. Es steht aber nichts im Wege, daß wir darunter die Geburt des Herrn verstehen, und da die Quatembermessen diesen Gedanken so stark in den Vordergrund rücken, werden wir darin mit Recht das Thema der römischen Adventliturgie in ihrem ersten Ansatz erblicken.

Das wurde auch nicht anders, als Gregor der Große (590—604) daran ging, die Liturgie Roms neu zu ordnen. In den Adventmessen des Gregorianums[70], des ersten offiziellen stadtrömischen Sakramentars, kommt das Anliegen der Adventszeit in der Bitte zum Ausdruck, Gott möge uns die Gnade gewähren, daß wir uns auf das kommende Fest, das ausdrücklich als das Fest der Geburt seines Sohnes bezeichnet wird[71], in würdiger Weise vorbereiten. Auf diese Ankunft im Fleische müssen wir, wenn wir die Texte einheitlich interpretieren wollen, auch die vielfachen Rufe *Festina*[72] und *Veni*[73] beziehen. Sie sind zwar unmittelbar nicht an Christus, sondern an den Vater gerichtet; man war infolgedessen versucht, dieses Kommen Gottes mit seinem verborgenen Gnadenwirken in den Seelen der Gläubigen gleichzusetzen. Anderseits dürfen wir nicht vergessen, daß diese Gebete mit der Formel *Per Christum Dominum nostrum* schließen und diese Formel will zunächst bedeuten, daß unsere Gebete durch Christus zum Vater emporsteigen; wir werden sie aber darüber hinaus auch noch enger mit den vorhergehenden Gebetsworten in Zusammenhang bringen dürfen, so daß das ganze Heilswirken Gottes, von dem dort die

(da Jer 23, 5—8 demselben Sonntag zuzuweisen ist wie die vorausgehende neutestamentl. Lesung Röm 13, 11—14) und da wir mit G. Kunze (a. a. O. 197) annehmen müssen, daß der Verfasser der Epistelliste nur eine Materialiensammlung bieten wollte, aus der man sich je nach Bedarf passende Lesungen wählen kann, ohne an diese Ordnung gebunden zu sein, werden wir nicht einmal von vier Sonntagen mit Sicherheit sprechen dürfen. — Anders allerdings A. Chavasse, L'Avent romain du VIe au VIIIe siècle: Ephem. lit. 67 (1953) 297—308, nach dessen Ansicht der Advent in Rom zuerst sechs Wochen lang gedauert haben soll, um erst durch Gregor d. Gr. auf vier Wochen eingeschränkt zu werden. Er stützt sich dabei auf das Zeugnis des Comes von Würzburg, des Gelasianums und eines Sermonarium S. Petri, übersieht aber, daß man diese Bücher in der Gestalt, wie sie vorliegen, unmöglich als Zeugen für die Liturgie des 6 Jh. anführen kann. So entbehrt seine These jeder soliden Grundlage.

[70] Im Ganzen sind es vier Sonntagsmessen und drei Ferialmessen an den Quatembertagen; H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (Liturgiegesch. Quellen, Heft 3), Münster 1921, 185—193. Es ist aber nicht ganz sicher, ob das Formular für die Dominica vacans von Gregor d. Gr. stammt; da das Antiphonar nur drei Adventsonntage kennt und die Dominica vacans erst in späterer Zeit mit Gesängen bedacht wurde, wäre es nicht ausgeschlossen, daß ein ähnlicher Fall im Gregorianischen Sakramentar vorliegt.

[71] *Concede quaesumus omnipotens deus, ut quia sub peccati jugo ex vetusta servitute deprimimur, expectata unigeniti filii tui nova nativitate liberemur* (a. a. O. 191, 2). An anderen Stellen (185, 2. 3; 188, 3; 189, 1; 191, 4) ist ebenfalls von diesem Fest die Rede, wenn auch ohne nähere Bezeichnung.

[72] A. a. O. 189, 2.

[73] A. a. O. 185, 1; 190, 1; 192, 1; ähnliches gilt von den Formeln 188, 1 *(gratia tuae visitationis)* und 191, 1 *(ex tua visitatione)*.

Rede ist, als durch Christus unseren Herrn geschehend zu denken ist. So ist es zwar Gott, der seine Macht aufbietet und kommt, aber er kommt durch unseren Herrn, d. h. durch die Fleischwerdung und Geburt seines Sohnes. Aus diesem Verständnis heraus ist es auch zu erklären, daß man seit dem 9. Jahrhundert die alte Schlußformel durch die Worte *Qui vivis et regnas* ersetzt hat[74]. So sind aus den Adventrufen des Gregorianums ausgesprochene Christusorationen geworden, und es kam nur noch deutlicher zum Ausdruck, daß seine gnadenreiche Geburt das Ziel aller Adventsehnsucht ist. Dabei bleibt allerdings zu beachten, daß die erwartete Geburt Jesu Christi in den Adventformularen des gregorianischen Sakramentars nicht gesehen wird als ein Einzelereignis für sich, sondern als der Anfang unserer Erlösung. Das Weihnachtsfest wird zugleich „Fest der Geburt"[75] und „Fest der Erlösung"[76] genannt. Die Geburt Unseres Herrn bringt Rettung für die Welt. Sie soll die Finsternis unseres Geistes erhellen[77], soll uns vom drückenden Joch der Sünde befreien[78]; sie soll uns beschirmen in den Gefahren, die wegen der Sünde uns drohen[79], und soll uns schließlich im irdischen Leben Hilfe und Lohn für die ewige Seligkeit gewähren[80].

Dasselbe Gedankengut finden wir auch in dem von Gregor neu redigierten Antiphonar[81]; auch hier ist in den Texten der Adventszeit mehrmals die Rede vom Erlöser, den die Erde hervorsprossen möge[82] und vom König, der als Heiland kommt[83], die Völker zu retten[84].

Im Widerspruch zu dieser Adventauffassung scheint nur das Homiliar Gregors des Großen zu stehen. Es enthält eine Predigt zur Perikope Lk 21, 25—33, die bis zum heutigen Tag als Adventlesung gilt und den Bericht vom Ende der Welt bietet mit der Wiederkunft Christi zum Gericht[85]. Sie wird zwar im Homiliar keinem bestimmten Tag zugewiesen[86], da sie aber bald nach Gregor

[74] Im Cod. Ottob. 313, der um die Mitte des 9. Jh. in der Nähe von Paris geschrieben wurde, zeigen die genannten Formeln (ausgenommen nur 188, 1) bereits den geänderten Orationsschluß; a. a. O., Apparat.
[75] A. a. O. 191, 2.
[76] A. a. O. 185 *(reparationis nostrae ventura sollemnia)*.
[77] A. a. O. 188, 1.
[78] A. a. O. 191, 2.
[79] A. a. O. 185, 1.
[80] A. a. O. 198, 1.
[81] Dabei ist es freilich nicht ganz eindeutig, welche Gesangstücke erst durch Gregor dem Antiphonar eingefügt wurden und welche er aus der älteren Überlieferung übernommen hat. Eine Scheidung läßt sich wohl nur auf Grund der verschiedenen Version, in welcher die Texte verwendet wurden (ob Vetus Latina oder Vulgata), vornehmen. Auch die Einführung nicht-psalmodischer Stellen deutet auf neueren Ursprung hin. Demgemäß dürften Intr. u. Comm. des zweiten und dritten Adventsonntags wie des Quatembermittwochs und die Comm. des Quatemberfreitags wie das Offert. des Quatembersamstags auf Gregor d. Gr. zurückzuführen sein; ZkTh 74 (1952) 308ff.
[82] Quat. Mittw., Intr. (Hesbert, Antiphonale 5a).
[83] Quat. Samst., Off. (a. a. O. 7a).
[84] 2. Adv. Sonnt., Intr. (a. a. O. 2).
[85] PL 76, 1077—1081.
[86] Die Überschriften geben in den alten Codices und erst recht in der Urschrift

als römische Adventlesung angesehen wurde[87], liegt die Vermutung nahe, daß sie diesem Papst ihre Einführung als Adventsperikope verdankt. Andererseits müssen wir feststellen, daß Gregor zwar ein Sakramentar geschaffen und auch das Antiphonar neu herausgegeben, an eine Regelung des Perikopensystems jedoch nicht gedacht hat. Seinem Homiliar schickt er die Bemerkung voraus, daß er hier einige Evangelien erklärt habe, die nach altem Brauch bei der Feier der hl. Messe an bestimmten Tagen vorgelesen werden[88]. Er greift also nur auf die alte Tradition zurück und hinsichtlich der Adventperikopen Lk 3, 1ff, Mt 11, 2ff und Jo 1, 19ff läßt sich das auch beweisen; denn diese Lesungen werden auch durch das Evangeliar des hl. Burchard und das Lindisfarner Evangelienbuch als alte römische Adventperikopen bezeugt[89]. Lk 21, 25 aber scheint in keiner anderen Perikopenordnung, weder in der römischen vor Gregor dem Großen noch in der gallikanischen oder mozarabischen als Adventevangelium auf. Da wir es ferner Gregor dem Großen kaum zutrauen können, daß er die Einheitlichkeit der Adventsliturgie durch die Wahl dieser Perikope so gründlich durchbrochen habe, werden wir wohl nach einer anderen Lösung suchen müssen.

Diese ergibt sich sehr bald; wir brauchen nur die Homilie zu der genannten Perikope mit einiger Aufmerksamkeit lesen. Sie enthält u. a. folgende aufschlußreiche Stelle:

Brüder, ihr habt vor zwei Tagen erfahren müssen, wie ein plötzlicher Sturm Bäume entwurzelt, Häuser zerstört und Kirchen bis auf die Fundamente vernichtet hat. Wie viele waren am Abend vorher noch gesund und wohlauf, haben Pläne gemacht für den kommenden Tag! Aber noch in derselben Nacht hat sie der Tod hinweggerafft, gefangen in der Schlinge des Unheils[90].

Ein Unglückstag war also über Rom hereingebrochen und hat die Bevölkerung, die von Erdbeben, Seuchen und Kriegen ohnehin schwer heimgesucht war[91], in Angst und Schrecken versetzt. Kein Wunder, daß ein Seelsorger wie Gregor der Große beim sonntäglichen Gottesdienst dazu Stellung nimmt. Er wählt eine Lesung aus, die diesen Ereignissen eine Deutung gibt: Es werden Zeichen sein an Sonne, Mond und Sternen (Lk 21, 25):

Schaut, meine Brüder, wir erleben bereits, was wir gehört haben. Täglich häufen sich neue Übel und bedrängen die Welt. Ihr seht, wie wenige noch geblieben sind von dem einst so zahlreichen Volk; und dennoch immer neue Schläge, unerwartete Unglücksfälle brechen über uns herein... Die Welt ist alt geworden. Ihr eigenes Alter beugt sie nieder und wie vor dem nahen Tod wird sie von wachsender Beschwerde gequält[92].

---

nur selten den Tag an. Gerade bei Hom. 1 (über Lk 21) fehlt jede Bestimmung der Zeit; H. Grisar, Die Stationsfeier und der erste römische Ordo: ZkTh 9 (1885) 398ff.

[87] Th. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum (Liturgiegesch. Quellen, Heft 28), Münster 1935, S. 43, 239; 89, 264; 127, 268; 168, 317.

[88] *legi ex more solent*; PL 76, 1075.

[89] Jo 1, 19 findet sich im Burcharder Evangeliar am 1. Adv. Sonnt., Lk 3, 1 im Buch von Lindisfarne ebenfalls am 1. Adv. Sonnt. und Mt 11, 2 in beiden am 2. Adv. Sonnt.; ZkTh 74 (1952) 303.

[90] PL 76, 1080 D.

[91] A. a. O. 1078 B/C.

Es besteht wohl kein Zweifel, daß es sich hier um eine ausgesprochene Gelegenheitspredigt handelt. Gregor hat sie im Anschluß an eine Perikope gehalten, die er sich selber gewählt hat, ohne daß diese in der üblichen Leseordnung vorgesehen war. Da sie bei ähnlichen Gelegenheiten auch anderen Predigern als Vorlage dienen konnte, wurde sie ins Homiliar aufgenommen; nur lag es Gregor fern, sie als Adventpredigt zu betrachten. Wenn sie in späterer Zeit als solche angesehen wurde, ist das zum Teil einem Irrtum, zum Teil einer bestimmten Tendenz, die inzwischen herrschend geworden war, zuzuschreiben. Zur Zeit des großen Reformpapstes jedoch war die Liturgie der Adventszeit noch in keiner Weise vom Gedanken an die Parusie geprägt; auch in Rom wollten diese Wochen geradeso wie in den Liturgiegebieten des Ostens auf Weihnachten, das Fest der heilbringenden Geburt Christi vorbereiten.

Im gallikanischen und altspanischen Liturgiebereich finden wir die Lage wenigstens zu der Zeit, für die wir die Existenz einer Adventsliturgie in größerem Ausmaß belegen können, allerdings stark geändert. In der gallikanischen Liturgie zeigen die beiden Adventmessen des Missale Gallicanum vetus[93], die einem Brauch des 7. Jahrhunderts entsprechen, keine einheitliche Gestalt. Das Gedächtnis der Menschwerdung ist auf einige wenige Formeln beschränkt. Daneben ist die Rede vom Wachstum der Kirche als dem Ziel der Erwartung und von der Parusie. Welcher von diesen Gedanken, die kaum einer einzigen Quelle entstammen dürften, das ursprüngliche Thema gebildet hat, wird mit Sicherheit schwer zu entscheiden sein. Wahrscheinlich fällt auch hier die Priorität dem Geheimnis der Menschwerdung zu; denn von den beiden Formularen dürfte das zweite das ältere sein[94], und gerade dieses ist, wie die Präfation beweist, noch vorwiegend vom Inkarnationsthema beherrscht. Es heißt darin:

Was der Propheten Stimme oftmals verheißen hat, verkündete die Botschaft des Engels als erfüllt. Es weilte das Wort getreu im Schoße der Jungfrau, die es im Wehen des Geistes gläubig empfing. So verbarg sich das Kind, auf dessen Geheiß alles geboren wird, indem es sich selbst dem Gesetz der Geburt unterwarf. Es regte sich Leben im Schoße der Jungfrau und staunend wurde der Leib seiner Fruchtbarkeit wie seiner Unversehrtheit gewahr. Geheimnisvolle Geburt aus der Jungfrau, die der Welt Rettung versprach! Die Makellose, die das Kind in ihrem gesegneten Leibe nährte, sollte Mutter des Schöpfers sein[95].

---

[93] A. a. O. 1080 C.

[94] Die Hs., in der es uns überliefert ist (Cod. Pal. 493), stammt aus dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jh.; die darin enthaltene Liturgie reicht aber sicher bis in die erste Hälfte des 7. Jh. hinauf. Die beiden Adventmessen sind in der Ausgabe von Mabillon (De liturgia gallicana, Paris 1729) S. 333–336 zu finden. Da der Aufbau der gallikanischen Messe nur im zweiten Formular vollständig berücksichtigt wird, während im ersten von der Contestatio an an Stelle der typisch gallikanischen Gebete *Post secreta*, *Ante* und *Post orationem Dominicam* der römische Kanon tritt, dürfte die erste Adventmesse (wahrscheinlich zusammen mit der Missa S. Germani und den Formularen für die Jungfrauen- und Witwenweihe) wohl erst in einer späteren Zeit, wo sich die Romanisierungstendenzen schon stärker fühlbar gemacht haben, dem Sakramentar vorgelagert worden sein.

[95] Immolatio: a. a. O. 334 B.

In der zweiten Benediktionsformel[96] wird dem Advent im Fleische der Advent in Majestät gegenüber gestellt, aber doch so, daß die erwartete Geburt des Erlösers den eigentlichen Gegenstand der Feier bildet *(qui de adventu ... secundum carnem laetantur)*, während der Parusie erst in zweiter Linie gedacht wird. Vielleicht ist damit auch schon der Weg angedeutet, auf dem der Gedanke an die Wiederkunft des Herrn in die Adventsliturgie überhaupt eindringen konnte: das Gedächtnis des ersten Erscheinens Christi in der Welt ruft den Gedanken an sein zweites Kommen wach. Auf alle Fälle liegen hier Anzeichen vor, daß auch in der Liturgie Galliens der Advent zunächst eine Zeit der Vorbereitung auf die Geburt des Herrn gewesen sein dürfte. Alle anderen Themen sind von diesem ersten abgeleitet und stellen spätere Überlagerungen dar. Darum bietet auch noch das Missale von Bobbio in der letzten der drei Adventmessen eine Muttergottes-Präfation (dieselbe, die wir auch schon im Missale Gallicanum vetus fanden; im Missale von Bobbio wurde sie allerdings gekürzt), obwohl es sonst dem Gedanken der Parusieerwartung entschieden den Vorzug gibt[97].

In der mozarabischen Liturgie verhält es sich ähnlich. Da sie uns quellenmäßig besser zugänglich ist als die gallikanische, läßt es sich hier noch deutlicher zeigen[98]. Für ihre Adventsliturgie ist es geradezu charakteristisch, daß die Erinnerung an die Menschwerdung fast durchwegs verbunden ist mit dem Gedanken an das Kommen Christi zum Gericht. Aber auch hier ist das erstgenannte Thema das primäre und manchmal gewinnt man den Eindruck, als wären die fünf Adventwochen[99] nichts anderes als eine einzige, ausgedehnte Feier des Inkarnationsmysteriums.

[96] A. a. O. 336 A.

[97] Überliefert in der Hs. Paris N. B. 13246 aus dem 7. Jh. Die darin enthaltene Liturgie stellt eine Verbindung von gallikanischem und römischem Brauch dar. Zeitlich etwas später als das Missale Gallicanum vetus. Heimat: Oberitalien, Mailänder Einflußsphäre. Ausgabe (u. a.): L. Muratori, Liturgia Romana vetus (Venedig 1748), II, 775—968.

[98] Als Quellen kommen in Betracht: der Comes von Silos, ein Lektionar, das nach der Ansicht seines Herausgebers G. Morin schon um die Mitte des 7. Jh. in der Kirche von Toledo verwendet worden sein dürfte (Ausgabe: G. Morin, Liber Comicus [Anecdota Maredsolana I], Maredsous 1893); Libellus orationum gotico-hispanus, eine für das Stundengebet bestimmte Sammlung von Orationen mit den dazu gehörigen Antiphonen (Ausgabe: Bianchini, Thomasii Opera, Rom 1741, I); der nach einer Hs. d. 10 Jh. herausgegebene Liber mozarabicus sacramentorum (Ausgabe: M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum [Monumenta ecclesiae liturgica VI], Paris 1912); das Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León, editado por los PP. Benedictinos de Silos (León 1928), welches L. Serrano in die erste Hälfte des 10. Jh. datiert (Einleitung zum Antiphonar: ebd. XI ff), P. Wagner hingegen (Zu den Gesangstexten und zur responsorialen Psalmodie der altspanischen Liturgie: Spanische Forschungen d. Görresgesellschaft, 1. Reihe, 2. Bd. [1930] S. 108 ff) nicht vor dem 11. Jh. entstanden sein läßt; schließlich das Missale Mixtum (PL 85, 109 ff) und das Breviarium ad debite persolvendum divinum officium secundum regulam beatissimi Isidori (PL 86, 49 ff), die von Kardinal Ximenes in den Jahren 1500—1502 nach Hss. des 10. u. 11. Jh. herausgegeben wurden.

[99] Im Liber Comicus, dem frühesten Zeugen der altspanischen Adventsliturgie, sind Lesungen für fünf Sonntage vorgesehen. Erst später erhöhte sich ihre Zahl auf sechs.

„Wir feiern das Fest deiner Menschwerdung", heißt es schon am zweiten Adventsonntag[100], und eine Woche später kehrt eine ähnliche Wendung wieder:

Der Gott des Friedens heilige euch, auf daß ihr vollkommen werdet wie der, dessen geheimnisvolle Menschwerdung ihr feierlich begeht[101].

Die Einleitung zum Paternoster bildet in derselben Messe das Gebet:

Herr Jesus Christus, du hast für uns aus der Jungfrau Fleisch angenommen...; erhöre gnädig unsere Bitten, damit wir, die wir diese Tage deiner Menschwerdung in festlicher Feier begehen, mit dem Geschenk des Heiligen Geistes belohnt werden[102].

Am vierten Adventsonntag scheint die Feier des Weihnachtsfestes schon vorausgenommen zu sein, da der Priester die Gläubigenmesse mit den Worten beginnt:

Zwar geziemt es sich, Brüder, daß wir zu jeder Zeit des Advents unseres Herrn in Freuden... gedenken; vor allem aber wollen wir ihn in diesen Tagen jährlicher Wiederkehr festlich begehen. Schon naht... jener hochberühmte Tag heran, an dem unser Herr von der Jungfrau geboren ward. Da ist es würdig, daß wir jetzt schon mit lautem Jubel festliche Feier halten und die Ankunft dessen, der da geboren ward, andächtigen Herzens begehen[103].

Wie ein erster Höhepunkt der Weihnachtsfeier nimmt sich der *dies sanctae Mariae* aus, der seit dem 10. Konzil von Toledo (656) in ganz Spanien am 18. Dezember gefeiert wurde[104]. Er ist identisch mit dem alten Fest Maria Verkündigung, das vorher in manchen Gegenden am 25. März begangen worden ist[105] und nun endgültig in die Weihnachtszeit verlegt werden sollte. Wie alle größeren Feste wurde es einige Tage vorher angekündigt[106], und wie das Weihnachtsfest von einer Oktav gefolgt war, so sollte auch die Woche zwischen dem 18. und 25. Dezember in besonderer Weise dem Andenken der Gottesmutter gewidmet sein[107].

So läßt sich die Meinung, die heute gelegentlich vertreten wird, als wäre es das ursprüngliche Ziel der Adventszeit gewesen, „die Christenheit zu eschatologischen Gedanken zu führen, d. h. den König Christus in seiner Wiederkunft zu erwarten"[108], aus den

[100] Lib. moz. sacram.: a. a. O. 14, 6.
[101] A. a. O. 18, 27.
[102] A. a. O. 18, 19–24.
[103] A. a. O. 18, 37–19, 13.
[104] Mansi XI, 34. Rodericus Cerratensis (13. Jh.) führt in seiner Vita des hl. Ildefons von Toledo die Anregung, das Fest Maria Verkündigung auf den 18. XII. zu verlegen, auf diesen Bischof zurück; PL 96, 50 A.
[105] Die Synode von Toledo schreibt diesen Brauch Einflüssen von außen zu *(traducti homines)* und diese müssen wohl vom Orient ausgegangen sein, wo seit dem 6. Jh. das Fest am 25. III. gefeiert wurde; Kellner, Heortologie[3] (Feiburg 1911) 175. Wie es zu diesem Datum kam (ob es vom Weihnachtsfest am 25. XII. aus berechnet wurde oder ob die Auffassung maßgebend war, daß der Tag der Menschwerdung mit dem Tag des Kreuzestodes zusammenfallen müsse), ist immer noch umstritten; F. Cabrol, Annonciation: DACL I, 2, 2241ff.
[106] Eine solche Ankündigung siehe im Anhang zum Liber Comicus (a. a. O. 391).
[107] *Ex pari enim honore constat, ut sicut nativitatem Filii sequentium dierum insequitur dignitas, ita festivitatem matris tot dierum sequatur sacra solemnitas*; Mansi XI, 34.
[108] P. Parsch, Das Jahr des Heiles I[12] (Klosterneuburg 1938) 13.

geschichtlichen Zeugnissen schlecht belegen. Im Gegenteil: den Anstoß zur Gestaltung der Adventsliturgie gab die Feier der Geburt des Gottessohnes, und das Gedächtnis der Menschwerdung bildete den zentralen Inhalt ihrer Feier. Daß dieses Thema nicht das einzige geblieben ist, mußten wir allerdings auch schon feststellen, und so ist es die Aufgabe der weiteren Untersuchung, die Entwicklung der Adventsliturgie nach diesem ersten Ansatz zu verfolgen.

2. AUSWEITUNG DES ADVENTSTHEMAS

Als sich Alban Dold daran machte, das altgallikanische Lektionar zu entziffern, das er auf den Schabblättern des Weißenburger Codex 76 unter der Neubeschriftung verborgen fand[109], konnte er auf einem dieser Doppelblätter die Perikopen entdecken Hebr 10, 34—39 mit Mt 17, 23—18, 3 (auf fol. 39^{v}) und Röm 15, 9—13 mit Mt 20, 29—21, 3 (auf fol. 46^{r}). Die Texte aus Hebr 10 und Mt 17 waren durch Vergleich mit anderen Lektionssystemen bald als Lesungen für das Fest des hl. Stephanus erkannt; für die anderen beiden Perikopen jedoch schien sich in dieser Zusammensetzung[110] zunächst keine Parallele zu finden. So entschied sich Dold, sie dem Fest der Beschneidung des Herrn zuzuweisen, wobei er die Verbindung des Berichtes vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21, 1ff) mit der vorhergehenden Blindenheilung (Mt 20, 29—34) durch den Zusammenhang mit dem kommenden Epiphaniefest als Tauftag erklärte[111]. In Wirklichkeit steht diese Mt-Perikope nicht so einmalig da, wie es Dold zuerst vorkam. Wir finden sie mit derselben Umgrenzung auch in einem Trierer Evangeliar[112] als gottesdienstliche Lesung kenntlich gemacht und zwar wird sie dort durch einen Randvermerk *ante una ebdomada de natale domini* angesetzt[113]. Werden wir daraus nicht schließen dürfen, daß auch die fraglichen Lesungen des Weißenburger Codex als Adventlesungen anzusprechen sind[114]? Mit dem Weihnachtsfest als der Feier der Geburt

[109] Herausgegeben in der Sammlung Texte u. Arbeiten, 1. Abt., Heft 26—28: A. Dold, Das älteste Liturgiebuch der Kirche, Beuron 1936.

[110] Daß die Römerlesung auch sonst als Adventlesung bezeugt ist, war Dold natürlich nicht entgangen; auch um die Verwendung von Mt 21, 1ff in der Adventszeit wußte er, nur die Verbindung mit Mt 20, 29—30 schien ihm rätselhaft: a. a. O. LVf.

[111] A. a. O. XCI, C.

[112] Es handelt sich um die Hs. 134 der Kathedralsbibliothek zu Trier (8. Jh.): die Perikopenvermerke wurden herausgegeben von de Bruyne, Les notes liturgiques du manuscrit 134 de la Cathédrale de Trèves: RB 33 (1921) 46—52.

[113] A. a. O. 47, n. 23.

[114] Auch P. Salmon (Le lectionnaire de Luxueil [Collectanea Bibl. Lat. VII], Rom 1944, CIV) vertritt, wenn auch ohne nähere Begründung, diese Ansicht. In diesem Fall ist natürlich Blatt 46 als ein Vorderblatt und Blatt 39 mit den Texten für das Stephanusfest als ein Hinterblatt anzusehen, und dann können wir daraus mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit weiter schließen, daß der Weißenburger Codex auch für das Weihnachtsfest irgendwelche Lesungen (in den Zwischenlagen) vorgesehen haben mußte, d. h. also, daß in der Zeit und in dem Liturgiegebiet, für welche das Weißenburger Lektionar als Zeuge gelten kann, das Weihnachtsfest neben dem Epiphaniefest bereits eingeführt war.

Jesu Christi hat diese Perikope unmittelbar allerdings nichts zu tun. Dann hätte sich also zu Beginn des 6. Jahrhunderts[115] irgendwo in Gallien[116] eine Adventliturgie zu formen begonnen, deren Thematik nicht mehr vom Gedanken an die Menschwerdung beherrscht war, sondern eher durch die Erwartung des machtvollen Erscheinens Christi in der Welt gekennzeichnet wird. Die Beziehung zu Epiphanie als Tauffest, auf die Dold aufmerksam gemacht hat, mag trotzdem bestehen bleiben. Es ist jedenfalls auffallend, daß im Weißenburger Codex als erste der drei Epiphanielesungen Mt 3, 13—17, d. i. die Perikope von der Taufe Jesu angegeben wird[117]. Auch die Pauluslesung Tit 2, 11—3, 7 redet davon, daß Gott, der uns in seiner Menschenfreundlichkeit und Güte erschienen ist, durch das Bad der Wiedergeburt das Heil gebracht hat.

Eine ähnlich geänderte Auffassung des Advents und des Epiphaniefestes scheint auch die Perikopenliste zu verraten, welche im Codex von Fulda[118] den Apostelbriefen vorangestellt wird. Auch hier finden wir Lesungen vor, deren Wahl sich am besten im Hinblick auf das kommende Tauffest erklären läßt[119]. Die

[115] Der Weißenburger Codex zeigt eine Unzialschrift des 7. Jh., also muß der Palimpsesttext noch älter sein. Dold datiert ihn um die Wende des 5./6. Jh. (a. a. O. CIX).

[116] Dold verlegt die Heimat des Lektionars in den Südwesten Frankreichs, nach Septimanien (a. a. O. CXII).

[117] Die anderen beiden Lesungen sind Jo 2, 1—11 (Kana) und Mt 15, 29—31; Jo 6, 1—2. 5—14ff (Brotvermehrung). Die sonst übliche Magierperikope scheint überhaupt nicht auf; a. a. O. 38f.

[118] Diese Hs., welche aus dem 6. Jh. stammt (im Jahre 546/547 hat sie Bischof Victor von Capua, wie eine von ihm gemachte Eintragung beweist, bereits in Händen gehabt), enthält die Evangelienharmonie Tatians, der ein Verzeichnis der Episteln des Kirchenjahres und darauf die Apostelbriefe mit der Apokalypse folgen. Auch die Apostelbriefe tragen am Rand zahlreiche Perikopenvermerke, welche jedoch mit der vorausgehenden Liste nicht völlig übereinstimmen. Die Randnotierungen wie die Epistelliste sind am besten herausgegeben von G. Morin im 1. Band der Anecdota Maredsolana (Liber Comicus, Maredsous 1893), S. 436—444. Sie gelten gewöhnlich als Zeugnis für die Liturgie von Capua; St. Beißel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, Freiburg 1907, 56. Nur dürfen wir diese kaum als in sich geschlossene Lokalliturgie für sich betrachten, sondern wir werden sie in den mozarabisch-gallikanischen Liturgiebereich einbeziehen müssen. Die teilweisen Parallelen zwischen der Leseordnung des Codex Fuldensis und dem Perikopensystem in gallikanischen wie altspanischen Büchern geben uns das Recht dazu. So finden wir die Lesung des 1. Adv. S. (Röm 8, 3ff) im Missale von Bobbio im zweiten Meßformular; die Perikope Röm 11, 25ff vom 2. Adv. S. im Epistolar von Schlettstadt wie in Vat. lat. 5755 am 3. Adv. S. und im Comes von Silos am 1. Adv. S.; die Epistel 1 Thess 5, 14ff ebenfalls im Comes von Silos am 4. Adv. S.

[119] Die Leseordnung des Cod. Fuldensis für Advent u. Weihnachtszeit:

De adventu Dni.: Röm 8, 3—17
Röm 11, 25—36
Gal 3, 15—26 *(lect. cotid.)*
1 Thess 5, 14—23
Pridie nat. dni.: Phil 4, 4—9
In natale dni.: Hebr 1, 1ff.
In nat. s. Joann.: 2 Tim 3, 16—4, 8
In nat. Innocent. Röm 5, 1—5
De circumcis.: Röm 15, 4—14
contra idola: 1 Kor 8, 1—9, 22

ersten drei Adventsperikopen sprechen von nichts anderem als von der Kindschaftsgnade, die allen, Juden und Heiden, in Christus Jesus geschenkt wird. Am Epiphaniefest kehrt dasselbe Thema in allen Episteln wieder: „Gott, der sprach: aus der Finsternis erstrahle das Licht!, hat das Licht auch in unseren Herzen aufleuchten lassen" (2 Kor 4, 6); „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen... Weil ihr nun Söhne seid, sandte Gott in unsere Herzen den Geist seines Sohnes, der da ruft: Abba, Vater!" (Gal 3, 27; 4, 6); auch die Stelle aus dem Titusbrief, die schon die Leseordnung des Weißenburger Lektionars für Epiphanie bestimmt hatte, setzt die Fuldaer Perikopenliste für diesen Tag fest und so hören wir auch in dieser Lesung von der Taufe, dem Bad der Wiedergeburt, reden.

Diese starke Betonung des Taufgedankens am Epiphanietag wundert uns nicht. Wissen wir doch, daß das Fest der Erscheinung des Herrn, das ursprünglich nichts anderes als eine Feier der Geburt des Erlösers sein wollte[120], nach der Einführung des Weihnachtsfestes am 25. Dezember sehr bald seinen Festinhalt gewechselt hat. Es wurde zum Fest der Taufe Jesu[121], und kurze Zeit darauf war es in mehreren Ländern auch zu einem der beliebtesten Termine für die Spendung der Taufe an die Gläubigen geworden[122]. Mancherorts hat man freilich auch andere Ereignisse aus dem Leben Jesu in den Ideenkreis des Epiphaniefestes miteinbezogen. So betrachtete man in Rom und in den Kirchen seiner Einflußsphäre die Berufung der Magier als den Festinhalt des Epiphanietages[123]; in anderen Kirchen feierte man auch das

eodem die: 1 Kor 10, 14—33
In jejun. Epiph.: Kol 1, 9—19
In Epif. mane: 2 Kor 4, 6—18
eodem die: Tit 2, 11—3, 6
eodem die: Gal 3, 27—4, 7
Cottidiana post Epifania: Röm 12, 6—16
Hebr 12, 25—28
Hebr 6, 9—15
Gal 3, 15—26
Hebr 12, 29—13, 8
1 Tim 6, 7—16
Röm 12, 16—21
Röm 7, 14—24
Röm 1, 13—25
Röm 13, 1—6
Röm 1, 1—6

[120] Den Nachweis siehe B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie (Louvain 1932) bes. 81 f.

[121] Als einer der ersten tritt Johannes Chrysostomus dafür ein, daß der Epiphanietag der Tag der Taufe Jesu sei; De baptismo Christi 2 (PG 49, 365/366): ähnlich Gregor von Nyssa: vor einigen Tagen ist Christus geboren worden.... heute wird er von Johannes getauft; Or. in diem luminum (PG 46, 580 B/C). Näheres bei Botte, a. a. O. 30 f.

[122] Schon Gregor von Nazianz tadelt die säumigen Katechumenen, die ihre Taufe von einem Termin zum anderen, von Epiphanie auf Ostern oder auf Pfingsten verschieben; Or. 40 in s. baptisma 24 (PG 36, 392 A/B).

[123] Leo d. Gr. bezeichnet das Epiphaniefest als den Tag, *quo Christus adoratus est a Magis* (Ep. 16 ad epp. Sicil.; PL 54, 696 B). Auch in seinen acht

erste Wunder bei der Hochzeit zu Kana[124], die Brotvermehrung[125] oder sonst ein Ereignis, das die Gottesherrlichkeit Jesu Christi offenbarte[126]. In erster Linie bildete aber doch die Taufe Jesu das Festgeheimnis von Epiphanie und es ist darum nur selbstverständlich, daß diese Umprägung des Festgedankens in der Liturgie mit entsprechender Deutlichkeit zum Ausdruck kommt.

Nicht so selbstverständlich war zu erwarten, daß auch die Adventsliturgie von dieser Umgestaltung betroffen wird. Sie blieb ja auch weiterhin dem Fest der Geburt Christi vorgelagert und hätte infolgedessen ihren ersten Charakter ruhig behalten können. Trotzdem hat sich auch hier ein Wandel vollzogen. In der Fuldaer Perikopenliste läßt sich, wie es scheint, geradezu die Genesis dieser Umschichtung feststellen. Es fällt hier auf, daß in der Advents- und Weihnachtszeit verhältnismäßig viele Römerbriefperikopen Verwendung finden: zwei im Advent, zwei weitere am Fest der Unschuldigen Kinder und am Fest der Beschneidung des Herrn, und sechs sind nach dem Epiphaniefest als *lectiones cotidianae* eingereiht[127]. Diese Vielzahl von Römerbrieflesungen erinnert uns an andere gallikanische Lektionssysteme, so z. B. an die Perikopenliste der Bobbienser Handschrift Vat. lat. 5755[128], wo sich ebenfalls etliche Lesungen aus dem Römerbrief finden, nur werden sie dort alle der Adventszeit zugewiesen und sind nicht so wirr durcheinander gewürfelt wie im Codex von Fulda, sondern in der richtigen Reihenfolge angeordnet: Röm 1, 1; (8, 3); 11, 25; 15, 4. Wir können daraus entnehmen, daß nach einer alten Ordnung in der Zeit vor Weihnachten (und zwar noch als das Weih-

---

Predigten zum Fest der Erscheinung spricht er von keinem anderen Ereignis (PL 54, 234–263). Für Afrika beweisen uns dasselbe die Predigten des hl. Augustinus (PL 38, 1026–1039).

[124] Im Missale von Bobbio ist das Evangelium des Epiphanietages zusammenkompiliert aus Mt 3, 13–17 (Taufe), Lk 3, 23 und Jo 2, 1–11 (Kana); E. A. Lowe, The Bobbio Missal (London 1920) 34. Derselbe Fall liegt vor im Lektionar von Luxueil (P. Salmon, Le lectionnaire de Luxueil, Rom 1944, CVI) und (vermehrt um zwei weitere Perikopen, nämlich Mt 15, 29–31 und Jo 6, 1–14ff) auch im Weißenburger Lektionar (A. Dold, Das älteste Liturgiebuch der latein. Kirche C. 39).

[125] So im Weißenburger Lektionar (vgl. vorige Anmerkung) und in der Hs. 134 der Kathedrale von Trier; de Bruyne, Les notes liturgiques du manuscrit 134 de la Cathédrale de Trèves: RB 33 (1921) 49f.

[126] So führt das Evangeliar des hl. Kilian (Würzburg, Mp. th. q. 1) den Bericht von der Heilung des Knechtes des Hauptmanns (Mt 8, 5–15) als eines der Epiphanieevangelien an; G. Morin, Liturgie et Basiliques de Rome au milieu du VIIe siècle: RB 28 (1911) 328. Auch das Weißenburger Lektionar gedenkt mit Mt 15, 29–31 mehrerer Krankenheilungen, die Jesus noch vor der Brotvermehrung gewirkt hatte (s. Anm. 126).

[127] Siehe Anm. 121

[128] Herausgegeben von A. Dold, Geschabte Paulustexte der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts mit einer gleichzeitigen unbekannten Liste paulinischer Leseabschnitte in einer Bobbienser Handschrift (Texte u. Arbeiten, Heft 19/20), Beuron 1931, 66. Der Perikopenvermerk für den 2. Adv.Sonnt. ist schlecht leserlich, so daß die Umgrenzung dieser Römerbrieflesung nicht mehr genau angegeben werden kann; der Vergleich mit anderen Leseordnungen, z. B. mit der des Missale von Bobbio, läßt uns aber schließen, daß die fragliche Lücke nur durch Röm 8, 3ff ersetzt werden kann (P. Salmon, Le lectionnaire de Luxueil CIV).

nachtsfest im Orient und in manchen Gegenden des Abendlandes am 6. Jänner gefeiert wurde) der Römerbrief als *lectio continua* verwendet worden sein muß, und da wir dieselben Perikopen, die die Bobbienser Handschrift aufweist, auch im Codex von Fulda antreffen, dürfte wohl auch hier ursprünglich eine Bahnlesung aus dem Römerbrief vorgelegen haben[129].

Eine Änderung muß erst eingetreten sein, als das Weihnachtsfest auf den 25. Dezember verlegt und dem Epiphaniefest ein neuer Inhalt gegeben wurde. Nun sollten von den alten Perikopen nur mehr diejenigen stehen bleiben, die sich wegen ihres Inhaltes für die Zeit der Vorbereitung auf das Tauffest besonders eigneten, während die übrigen ohne besondere Ordnung in die Zeit nach Epiphanie verschoben wurden.

Wir haben hier ein deutliches Beispiel, wie sich mit der Einführung des zweiten Weihnachtsfestes auch der Charakter der Vorbereitungszeit geändert hat. Das Fest der Erscheinung des Herrn blieb wenigstens in den Gegenden, wo es dem Fest am 25. Dezember gegenüber das ältere Fest war, auch nach der Umgestaltung seines Festinhaltes Höhepunkt der Weihnachtsfeier (was rein äußerlich schon in der Dreizahl der Meßformulare zum Ausdruck kam) und damit auch Zielpunkt der ganzen Vorbereitungszeit. So verstehen wir, daß in der Adventsliturgie auf einmal ein ganz neues Thema anklingt. Der Blick ist nicht mehr bloß auf Menschwerdung und Geburt gerichtet, sondern auf das Erscheinen des Gottessohnes überhaupt, auf die erste Theophaneia, das Sichtbarwerden der Gottesherrlichkeit im Antlitz Jesu Christi und seiner Kirche. Die Evangelientexte der Adventszeit beginnen von den Jüngern zu erzählen, die dem Messias ahnungsvoll nachgehen und aus seinem Mund die verheißungsvollen Worte hören dürfen: „Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und niedersteigen sehen" (Jo 1, 25—51)[130]. Johannes der Täufer, der dem machtvollen Wirken Jesu unmittelbar vorausging, war zur häufigsten und beliebtesten Adventsgestalt geworden[131], und als besonders passend empfand man den Bericht

[129] Darauf deutet auch hin, daß wenigstens drei Perikopen (Röm 12, 6—16; 12, 16—21; 13, 1—6) unmittelbar aneinander anschließen. Im übrigen sind die Abschnitte ausgespart worden, die bereits für andere Tage des Kirchenjahres festgelegt waren oder die sich wegen ihres Inhaltes nicht besonders als gottesdienstliche Lesung eigneten, wie die Kapitel 3 und 4.

[130] Das Evangeliar von St. Denis (Paris lat. 256) aus dem 7. Jh. gibt diese Perikope für den 1. Adv.Sonnt. an (P. Salmon, a. a. O. LXXXIV. CV.).

[131] Alle Evangelienberichte, die von ihm handeln, sind in den verschiedenen Liturgien als Adventperikopen verwendet worden. In der gallikanischen Liturgie: Mt 3, 1—12 (Miss. v. Bobbio; Evangeliar v. St. Denis); Mt 11, 2ff (ebd.); Lk 3, 2—18 (Evang. v. St. Denis, Evang. d. hl. Kilian, Hs. 134 v. Trier); Lk 7, 19ff (Hs. A II, 17 der Kathedralsbibliothek zu Durham aus d. Mitte des 8. Jh.; C. H. Turner, Iter Dunelmense: Journal of theol. studies 10 [1909] 529ff, bes. 536). — In der mozarabischen Liturgie: Mt 3, 1—11; 11, 2—15; Mk 1, 1—8; Lk 3, 1—18 (Com. v. Silos). — In der römischen Liturgie: Mt 3, 1 (Evangeliar d. Burchard, Book of Lindisfarne); 11, 2ff (ebd. u. Homiliar Gregors d. Gr.); Mk 1, 4—8 (Homiliar d. Beda); Lk 3, 1ff (Homiliar Gregors, Buch v. Lindisfarne); Jo 1, 15—18 (Homiliar Bedas); 1, 19ff (Homiliar Gregors, Evangeliar d. Burchard).

vom feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem[132]. Da das Epiphaniefest vielen Katechumenen die Taufe brachte, erschien Christus an diesem Tag zugleich als Herr der Kirche. „Bei seinem glanzvollen Advent wird der Herr die Völker sein eigen nennen und wie ein Reiter ihren Sinn in Besitz nehmen"[133]. Das war bereits vorgebildet, als der Herr, sitzend auf der Eselin und ihrem Füllen, auf dessen Nacken noch kein Joch gelegen war, in Jerusalem einzog, in jener Stadt also, in der schon der hl. Paulus einen Typus der Kirche sah (Gal 4, 26). Da diese Kirche von Juden und Heiden gebildet wird, mußte Christus auf der Eselin und ihrem Füllen Platz nehmen; oder — so drückt es Hilarius von Poitiers aus — „zweifach war die Berufung, die an das Volk der Heiden erging; es gab und gibt unter ihm Samariter, die noch irgendwie an das Joch des Gesetzes gewöhnt waren, und es gibt unter ihm Unbändige und Zügellose"[134]. Beide hat sich Christus am Tag seiner Ankunft unterworfen, so daß die Kirche, für die das alte Jerusalem nur ein Schattenbild gewesen ist, die Herrlichkeit des Herrn über sich leuchten sieht: *et ambulabunt gentes in lumine tuo* (Is 60, 3).

Überraschend an dieser Umgestaltung der Adventliturgie ist nur, daß sie sich schon verhältnismäßig früh, spätestens in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts vollzogen haben muß. Demnach wäre die Form der Liturgie, die ihr vorausliegt, noch früher, vielleicht schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts, anzusetzen. Andererseits schien sich aus den Zeugnissen der beiden Bischöfe Maximus von Turin und Cäsarius von Arles zu ergeben, daß wenigstens in ihren Kirchengebieten bis zum Beginn des 6. Jahrhunderts eine Adventliturgie überhaupt noch nicht ausgebildet war. Es muß also in den verschiedenen Kirchen Galliens eine sehr ungleiche Praxis geherrscht haben. Während man in Arles noch keine liturgische Begehung der Adventszeit kannte, zeigen sich zur gleichen Zeit in der Provinz daneben (Dold verlegt die Heimat des Weißenburger Codex nach Septimanien) schon die ersten Spuren einer solchen Feier. Für Gallien, das nie ein kirchliches Zentrum besessen hat, ist das nicht weiter verwunderlich. Auch bleibt zu bedenken, daß die Formen der gottesdienstlichen Feier, auf die uns der Codex von Fulda schließen läßt, noch äußerst einfach sind. Eine Bahnlesung aus dem Römerbrief gibt der Zeit, für die sie angesetzt wird, noch kein besonders charakteristisches Gepräge. So kommt die Umschichtung, die wir in der Fuldaer Perikopenliste feststellen konnten, eher einer erstmaligen gründlichen Durchgestal-

[132] Trier Hs. 134 hat alle synoptischen Berichte über den Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 20, 29–21, 11; Mk 11, 1ff; Lk 19, 29–38) als Adventevangelien bezeichnet; ob sie an drei aufeinander folgenden Sonntagen gelesen werden sollten, oder ob dieses Evangelium nur einmal zur Verlesung kam (wobei es dem Liturgen überlassen blieb, welchen von den drei vorgeschlagenen Berichten er wählen wollte), bleibt ungewiß. Das Evangeliar von St. Denis setzt es für den 6. Adv.Sonnt. fest.

[133] *Erit enim Dominus in claritatis suae adventu gentes possidens earumque mentibus tamquam vector insidens, toto comitatus sui agmine praedicabitur, patriarcharum, prophetarum, apostolorum*; Hilarius, In Matth. 21 (PL 9, 1035 B).

[134] A. a. O. 1034 C.

tung der Adventsliturgie gleich, ähnlich wie eine solche Gregor der Große am Ende des 6. Jahrhunderts für Rom vorgenommen hat. Dabei war in Gallien das Gedächtnis der Menschwerdung freilich schon stark in den Hintergrund getreten und die Vorbereitung auf die Taufe war zur leitenden Idee geworden[135]. In der Zeit vor Weihnachten wird nun der Herr erwartet, der sich aus allen Völkern die eine Kirche schafft.

In späterer Zeit treffen wir dieses Thema sowohl im Missale Gallicanum vetus als auch im Missale von Bobbio wieder. In beiden Büchern beginnen die Gebete der Adventszeit mit der Oration:

„Wecke auf, o Herr, deine Macht und komm! Was du deiner Kirche bis zum Ende der Zeiten versprochen hast, das wirke in Gnaden!"[136]

Was damit gemeint ist, dürfte die darauffolgende Präfation erklären, in der die Bitte laut wird, Gott möge seinem Volk das Geheimnis Jesu Christi offenbaren, damit sich an allen Völkern, was er verheißen hat, erfülle und die Annahme an Kindes statt vollendet werde[137]. Wir können diese merkwürdige Formulierung kaum anders verstehen außer als Bitte, daß alle Menschen durch die Taufe die Eingliederung in die Kirche und die Kindschaftsgnade erhalten. Im Aufbruch der Völker zur Kirche hin offenbart sich ja am besten das Geheimnis Jesu Christi und die Macht seines Advents.

Nach einiger Zeit müssen diese Gedanken auch in die altspanische Adventsliturgie eingedrungen sein, denn gelegentlich hören wir auch dort dieses Thema anklingen. Es wird dort sogar besser, als das in der gallikanischen Liturgie geschieht, mit dem grundlegenderen Thema von Geburt und Menschwerdung in Verbindung gebracht. Der Tag der Menschwerdung wird gesehen als der Tag, an dem Christus als starker Gott den Schoß des Vaters verlassen hat, um sich wie ein Krieger die Völker im Glauben zu unterwerfen[138]. Er ist erschienen als Licht für die Völker[139] und

[135] J. A. Jungmann sieht auch in der durch Perpetuus von Tours erstmals bezeugten Martinsquadragese (s. o. Anm. 18) eine Zeit der Taufvorbereitung; Advent und Voradvent: ZkTh 61 (1937) 352. Wäre Taufvorbereitung und Quadragese nicht so eng verknüpft gewesen (Belege a. a. O. Anm. 50), hätte die Adventszeit wohl nie eine solche Ausdehnung erhalten können. Die Liturgie, für die der Codex von Fulda als Zeuge gilt, scheint allerdings die Praxis einer Quadragese nicht vorauszusetzen.

[136] Mabillon, De liturgia gallicana (Paris 1729) 333; Lowe, The Bobbio Missal (London 1920) 17.

[137] .. *Propitiare supplicationibus nostris; et ecclesiae tuae misericordiam tuam, quam confitentur, ostende, manifestans plebi tuae Unigeniti tui mirabile sacramentum* (Missale v. Bobbio: *manifestans plebi tuae unigeniti tui adventum domini nostri jesu christi mirabile sacramentum*): *ut universitate nationum perficiatur, quod per verbi tui Evangelium promisisti: et habeat plenitudo adoptionis, quod praetulit testificatio veritatis. Per.* Mabillon, a. a. O.; Lowe, a. a. O. 18.

[138] *Domine Deus fortis, qui de patrio secreto egrederis et ut vir praeliatur* (l. -or) *gentes tibi credituras adquiris, suscita in nobis zelum veneplacitum tibi: ut qui te venisse iam credimus, ardentius te iterum venturum innocui praestolemur*; Libellus orationum gotico-hispanus (J. M. Thomasius, Opera omnia ed. Bianchini, Rom 1741, I, 7).

[139] *Domine Jesu Christe, qui in adsumto homine hominum susceptor effectus, in lucem gentium datus es; aperi oculos cordium in te credentium populorum atque*

hat sie an sich genommen wie ein Strom, der alles mit sich reißt[140]. Im Spanien des 7. Jahrhunderts, wo die Kirche auf den Sieg über den Arianismus zurückblicken konnte[141], hatten solche Aussagen einen besonderen Klang. Freilich waren noch lange nicht alle Reste des alten Irrglaubens überwunden. Deswegen betet die Kirche noch weiterhin:

Gewähre uns, o Herr, daß wir deinen Namen, der in Sion bereits verkündet wird, in Wahrheit lieben und durch die guten Früchte unserer Werke loben, damit du auf der ganzen Welt durch Gottes Macht erkannt wirst, sowie Jerusalem dich anerkennt[142].

Können wir sagen, daß diese Anliegen auch in der römischen Adventliturgie ihren Ausdruck gefunden haben? Im gelasianischen Sakramentar steht wohl dieselbe Oration und auch das gleiche Dankgebet, das wir schon im Missale Gallicanum vetus wie im Missale von Bobbio angetroffen haben und in dem die Kindschaftsgnade auf alle Völker herabgefleht wird[143]. Auch können wir feststellen, daß dem Verfasser der Präfation eine altrömische Oration als Vorlage gedient hat[144]. Aber es scheint, daß die beiden Formeln doch nicht stadtrömischen Ursprungs sind, denn das Dankgebet ist in einem so schlechten Latein abgefaßt, daß man es schwerlich einem römischen Autor zuschreiben kann. Es ist darum wahrscheinlicher, daß es auf fränkischem Boden von einem fränkischen Kleriker unter Verwendung stadtrömischen Materials zusammengestellt worden ist. Die Oration *Excita* ist stilistisch zwar einwandfrei, dürfte aber — darauf läßt schon der mit dem Dankgebet verwandte Inhalt schließen — dieselbe Entstehungsgeschichte haben[145]. So standen diese beiden Formeln in der stadtrömischen Quelle des späteren Gelasianums wahrscheinlich noch nicht, sondern gehören zu den zahlreichen Elementen, die diesem Sakramentar erst im Lauf des 7. Jahrhunderts im

abstrae (l. abstrahe) misericors de conclusione religatis (l. religatos) adhuc maculis diffidentiae; et quos in domo carceris detinere (l. detineri) conspicis in tenebris ignorantiae, te quaesumus, scientiae inradia splendore; a. a. O. 34.

[140] A. a. O. 4.

[141] Der Übertritt der arianischen Westgoten in Spanien wurde durch König Rekkared auf dem 3. Konzil von Toledo (589) vollzogen.

[142] *Concede novis (nobis), Domine, ut adnuntiatum in Syon nomen tuum et veraciter diligamus et veris operum effectibus conlaudemus; ut, qui in Jerusalem praedicatus agnosceris, in universo mundo Deitatis potentia dilateris*; a. a. O. 7.

[143] Wilson 214.

[144] Es handelt sich um die Oration *Exaudi preces nostras*, die schon im Leonianum unter den Herbstquatemberformularen aufscheint (Feltoe 110).

[145] Daß diese Formel auch im gregorianischen Sakramentar als erste von den *aliae orationes de adventu* anzutreffen ist (Lietzmann 193, 1), liefert noch keinen Beweis für ihren stadtrömischen Ursprung. Diese Gruppe von Formeln war allzu sehr der Gefahr, durch fremdes Material aufgefüllt zu werden, ausgesetzt, als daß man alle ihre Gebete kritiklos als römisch ansehen dürfte. Wir werden sogar fragen müssen, warum sie Gregor d. Gr. nicht wie z. B. die Gebete *Excita... corda* (186, 1) oder *Festina* (189, 2) zum Bau der adventlichen Meßformulare verwendet hat, wenn er sie wirklich im überlieferten römischen Gebetsschatz vorfand. In meiner früheren Arbeit (ZkTh 1952, 299) habe ich die beiden erwähnten Formeln aus dem römischen Bestand des Gelasianums allerdings noch nicht auszuscheiden gewagt, weil sie nicht mit derselben Sicherheit wie andere Formeln als fränkischer Einschub zu erkennen sind.

Frankenreich eingefügt worden sind[146]. Das läßt sich auch besser in Einklang bringen mit der Haltung, welche man in Rom gegenüber der Praxis, die Taufe an Epiphanie zu spenden, eingenommen hat. Die Päpste waren nämlich von jeher Gegner dieses Brauches. Leo der Große legt in einem ausführlichen Schreiben an die Bischöfe Siziliens[147] dar, daß die Taufe des Johannes zur christlichen Taufe in keiner Weise in Beziehung gesetzt werden könne. Ihr wohnte nicht jene Kraft inne, mit der durch den Heiligen Geist jene wiedergeboren werden, von denen es heißt, daß sie nicht aus dem Geblüte..., sondern aus Gott geboren sind. Wenn Christus die Taufe auf sich genommen hat, dann hat er es nur getan, um sich dem Gesetz zu unterstellen, da er nicht gekommen war, es aufzulösen, sondern zu erfüllen. Indem er es aber erfüllte, hat er es auch beendet, sowie der hl. Paulus sagt: Christus ist das Ende des Gesetzes zur Rechtfertigung für jeden, der glaubt (Röm 10, 4). Das Sakrament der christlichen Taufe hat Christus allein in sich begründet, da er doch in allem den Vorrang hat und selber sagte, daß er der Anfang sei. Die Kraft zur Wiedergeburt hat er ihr damals verliehen, als aus seiner Seite das Blut der Erlösung und das Wasser der Taufe floß[148]. In Rom ist das Fest der Erscheinung des Herrn weder ein Tauftermin gewesen[149], noch hat man an diesem Tag die Taufe Jesu gefeiert. Der Festinhalt von Epiphanie war durch die Magierperikope gegeben, die dort von Anfang an als einzige verwendet wurde[150]. Die Differenzierung der beiden Weihnachtsfeste war auf diese Weise in Rom nie so groß wie im Orient und in jenen abendländischen Liturgiegebieten, die vom Orient her beeinflußt wurden. Durch den Bericht von den Weisen, die an die Krippe des Gottessohnes gerufen wurden, war das römische Epiphaniefest, was seine Thematik angeht, unmittelbar an das Fest der Geburt Jesu herangerückt. Es ist zwar auch in Rom ein Fest der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Jesu, aber sie erstrahlt doch auf dem Antlitz des Kindes:

[146] In der gelasianischen Vorlage des Missale Gallicanum vetus und des Missale von Bobbio müssen sie bereits gestanden sein.

[147] PL 54, 695–704.

[148] A. a. O. 701 A–B.

[149] Schon Papst Siricius (384–399) wendet sich gegen den Brauch, der *non ratione auctoritatis alicuius sed sola temeritate* in Spanien eingerissen ist, *passim ac libere Natalitiis Christi seu Apparitionis* die Taufe zu spenden (PL 13, 1134). Daß sich Leo d. Gr. dagegen gestellt hat, haben wir schon erwähnt. In späterer Zeit tritt Papst Gelasius I. (492–496) von neuem dafür ein, daß außerhalb des Oster- und Pfingsttermins nur in Todesgefahr die Taufe gespendet werden dürfe (ad epp. Lucan. Ep. 9, 10; PL 59, 52 A). Wenn P. Glaue (Zur Geschichte der Taufe in Spanien II, Heidelberg 1927, 11, Anm. 5), gestützt auf eine Stelle bei Gregor d. Gr. (Ep. ad Eulogium Alex., lib. VIII, ind. I; PL 77, 932 C) die Ansicht vertritt, daß in Rom der 25. Dezember vorübergehend ein Tauftermin gewesen sei, so beruht auch das auf einem Irrtum; denn Gregor berichtet an der erwähnten Stelle von einer Taufe, die in England, aber nicht in Rom vorgenommen worden ist.

[150] Leo d. Gr. spricht vom Epiphaniefest als einem Tag, der nur nach der Ansicht einiger zugleich der Tauftag Jesu sei: *quia hoc quidam putant, quod in eadem die Dominus ad baptismum sancti Joannis accesserit*; ad epp. Sicil. Ep. 16, 6 (PL 54, 701 A).

Herr, wir bitten dich: laß uns das Geheimnis, das sich in der Kindheit unseres Erlösers in strahlenden Wundern offenbart, auf würdige Weise feiern[151].

Auch wird Christus in der römischen Liturgie am Epiphaniefest als *inluminator omnium gentium* begrüßt[152], denn er ist in den Magiern aller Welt erschienen[153]; aber es ist doch die Gestalt unseres sterblichen Fleisches, an der seine Herrlichkeit sichtbar wird[154]. Auch das Fest der Erscheinung des Herrn feiert letztlich die Menschwerdung und die Geburt des Gottessohnes und nicht ein anderes Ereignis aus dem Leben Jesu[155]; vom Weihnachtsfest am 25. Dezember unterscheidet es sich nur insofern, als es die Menschwerdung sieht im Licht der ersten Zeichen, die die innere Größe des neugeborenen Königs offenbaren. So bilden Weihnachten und Epiphanie eine einzige Feier, sie gehören zusammen als die beiden Hochfeste, die — jedes auf seine Weise — die Geburt des Gottkönigs festlich begehen wollen.

Dieser Auffassung des Epiphaniefestes entspricht es auch, daß der Advent in Rom seine ursprüngliche Gestalt behielt. Hier merken wir nichts von einer Umschichtung, die sich nach Gregor dem Großen auf römischem Boden vollzogen hätte. Er blieb weiterhin eine Zeit der Vorbereitung auf die Geburt des Herrn. Man kann höchstens sagen, daß die Adventsperikopen, welche vom Auftreten des Vorläufers berichten, sich noch sinnvoller ausnehmen, seitdem es durch die Einführung des Epiphaniefestes möglich ist, sie als Ankündigung des glanzvollen Erscheinens Christi vor aller Welt zu verstehen.

Nach diesen Feststellungen ist es auch zu begreifen, daß die Fortführung des Adventsthemas, wie sie im Weißenburger Lektionar und im Codex von Fulda zum ersten Mal greifbar wird, sich nicht einmal auf außerrömischem Boden lange halten konnte. Der Widerstand Roms gegen die Praxis, im Epiphaniefest ein Tauffest zu sehen, war zu groß, und die Tendenz, die römische Liturgie auch im Frankenreich zur Geltung zu bringen, wurde bald zu stark. Dafür hat sich auf gallisch-spanischem Boden die Liturgie der Adventszeit in einer anderen Richtung weiterentwickelt und diese Entwicklung hinterließ weit deutlichere Spuren.

3. AKZENTVERSCHIEBUNGEN

Zum Gebetsgut, das am Ende des sechsten oder spätestens zu Beginn des siebten Jahrhunderts aus den in Rom gebräuchlichen *libelli missae* in die fränkische Sakramentare hinübergewandert ist, gehören

[151] Gregorianum (Lietzmann, a. a. O. 18, 5).
[152] A. a. O. 18, 1.
[153] A. a. O. 17, 1: *...unigenitum tuum gentibus stella duce revelasti.*
[154] A. a. O. 17, 4: *in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit.* Ähnlich 18, 2.
[155] Es ist darum auch überflüssig, mit Lietzmann (Petrus und Paulus in Rom, Berlin 1927, 106ff) anzunehmen, daß die römische Liturgie Christi Geburt vor der Einführung des Weihnachtsfestes am 6. Jänner gefeiert habe und daß die verschiedenen Anspielungen auf die Geburt, die sich bis heute in der Liturgie des Epiphaniefestes erhalten haben, nur als Residuen aus dieser frühen Phase zu betrachten seien.

auch die wenigen Adventmessen, die um die Mitte des sechsten Jahrhunderts für einige Kirchen Roms verfaßt worden sind[156]. Wir treffen sie wieder sowohl im Missale Gallicanum vetus wie im Missale von Bobbio. Allerdings, man hat sie nicht in der Gestalt übernommen, wie man sie vorfand; aus dem alten Zusammenhang herausgerissen, wurden die einzelnen Formeln mit mehrfachen Ergänzungen in das Schema der überlieferten, altgallikanischen Messe eingebaut[157]. Der Inhalt dieser Ergänzungen war meistens durch die Stellung der neu zu schaffenden Gebete innerhalb des Ordinarium missae bestimmt, gelegentlich aber sollte in ihnen auch der Zeitgedanke zum Ausdruck kommen. Ein solcher Fall liegt vor in der Kollekte *Repleti cibo*[158], einer alten römischen Postcommunio[159], die dann durch die für uns sehr aufschlußreichen Worte erweitert wurde: *adque omni nexu mortiferae cupiditatis exutos, regno perpetuae libertatis consortes efficias*. Für eine Adventsoration sicher eine überraschende Wendung. Vom erwarteten Fest der Geburt des Herrn ist nicht die Rede, von der Berufung der Völker zur Kirche ebensowenig. Der Blick geht über alle Zeitlichkeit mit ihrer Geschichte, auch ihrer Heilsgeschichte, hinweg und hält Ausschau nach dem Reich der ewigen Freiheit, wohin sich die Sehnsucht des Menschen richtet, der sich in diesem Leben doch nur von den Fesseln einer todbringenden Begierlichkeit gefangen weiß. Ähnliche Gedanken finden wir auch in anderen Gebeten. In der Benediktionsformel *Da quaesumus* heißt es: die Gläubigen mögen Christus bei seiner Ankunft mit guten Werken entgegen gehen, damit er sie zu seiner Rechten stelle und das himmlische Reich in Besitz nehmen lasse[160]. In den Formeln *Animae nostrae*[161] und *Fac nos*[162] sprechen die Beter mit deutlicher Anspielung an die biblischen Gleichnisse von den wachsamen Knechten die Bitte aus, daß sie dem Herrn bei seinem Kommen gegenübertreten dürfen mit Seelen, die brennenden Lampen gleichen. Da diese Gebete auch in stilistischer Hinsicht stark von der klassisch-nüchternen Form des stadtrömischen Gebetsschatzes abweichen, werden wir ihren Verfasser kaum in Rom, sondern im Frankenreich zu suchen haben[163]. Dabei zeigt sich, daß er sie geschaffen

[156] In erweiterter Gestalt erhalten in den Adventmessen des Gelasianum (Wilson II, 80 und 81); den Versuch einer Rekonstruktion der römischen Adventformulare vor Gregor d. Gr. siehe ZkTh 74 (1952) 277ff.

[157] Der Aufbau der gallikanischen Messe ist am besten beschrieben in der Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae (PL 72, 89ff), die früher gewöhnlich Germanus von Paris zugeschrieben wurde, nun aber erkannt ist als Erklärung der Beschlüsse einer gegen das Ende des 7. Jh. gehaltenen fränkischen Synode, welche die traditionelle gallikanische Liturgie aufrecht erhalten wollte; Eisenhofer I, 120. Auf diese Expositio missae stützen sich auch die Ausführungen von L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5] (Paris 1925) 200ff.

[158] Mabillon 334.

[159] Sie findet sich im Gelasianum (Wilson II, 80) und im Gregorianum (Lietzmann 186, 3).

[160] Mabillon 333.

[161] Ebd.

[162] Mabillon 334.

[163] Den näheren Nachweis siehe ZkTh 74 (1952) 279–300.

hat im Geist einer neuen Adventauffassung. Er denkt beim Wort Advent nicht mehr an Menschwerdung und Geburt, auch nicht an den Advent des Herrn in seiner Kirche, sondern an sein Kommen zum Gericht. Im Missale von Bobbio finden wir dieses neue Adventsthema besonders stark ausgeprägt. Wenn wir vom römischen Gebetsgut, das auch hier Eingang gefunden hat[164], und von einigen anderen Formeln, die aus älteren, gallikanischen Quellen stammen dürften[165], absehen, bildet die Erwartung des furchtbaren und schreckenerregenden Kommens Christi zum Gericht[166] so sehr den Inhalt der Adventsgebete, daß wir darin die charakteristische Note der drei Adventmessen dieses Sakramentars erblicken müssen. Wie sehr hier die erwartete Ankunft gleichgesetzt wird mit der Parusie, zeigt z. B. folgende Formel:

Indem wir, teuerste Brüder, die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus mit heißem Verlangen erwarten, wollen wir Gott, den allmächtigen Vater, bitten, daß er unsere Herzen reinige und unseren Leib unbefleckt bewahre. Mit ruhigem Gewissen wollen wir auf das Kommen dessen harren, von dem wir glauben, daß er über alle Herrschaften und Mächte erhöht ist. Seien wir also jederzeit besorgt, damit uns der Herr gnädig sei, wenn er, wie wir gläubig bekennen, in Herrlichkeit kommen wird, um Gericht zu halten über Lebende und Tote[167].

In den Lesungen ist ebenfalls die Rede vom Richter, der bereits vor der Türe steht[168]; Johannes weiß, daß er die Axt schon an die Wurzel der Bäume gelegt hat[169] und das Evangelium der dritten Messe, das der eschatologischen Rede entnommen ist, mahnt zur Wachsamkeit, da der Herr wie ein Dieb in der Nacht erscheinen wird, ohne daß jemand den Tag seines Kommens ahnt[170]. Sogar für die Weihnachtsvigil ist als Evangelium das Gleichnis von den wachsamen Knechten (Lk 12, 36—37) gewählt[171], ein Gleichnis also, das in der Hl. Schrift so sehr mit dem Parusiegedanken verknüpft ist, daß man bei seiner Lesung selbst am Heiligen Abend nicht nur an die Geburt in der Mitte der Nacht, sondern ebenso sehr an seine Ankunft zum Gericht wird denken müssen.

Dieselben Lesungen wie im Missale von Bobbio kehren auch im Lektionar von St. Denis wieder[172]. Andere Leseordnungen wie z. B.

---

[164] Einige Adventgebete des Missale von Bobbio wie die Formeln *Excita.. acceleret* (Lowe 38), *Excita... mereamur* (39), *Conscientias* (41) gehören auch schon zum Bestand des gelasianischen und gregorianischen Sakramentars, andere Formeln wie die Gebete *Sacrificium* (61), *Festina* (57) und *Devotionis* (60) sind sogar schon durch das Leonianum als alte römische Orationen bezeugt; ZkTh 74 (1952) 280ff.

[165] Dazu gehören die Formeln *Praeveniat* (Lowe 40), *Fac nos* (43), *Praecinge* (56), *Concede* (55) und wahrscheinlich auch die Formeln *Excita... operare* (37) und *V. D. cui proprium* (44); ZkTh 74 (1952) 280ff.

[166] *Purifica, Domine Deus... pectorum archana nostrorum.. ac presta Domine, ut... metuendum terribilemque adventum Domini nostri Jesu Christi expectemus interriti*; Lowe 49.

[167] Lowe 48.

[168] Es handelt sich um die Lesung Jak 5, 7—12. 19. 20; Lowe 35.

[169] Mt 3, 1—12, das Evangelium der 2. Messe; Lowe 46.

[170] Mt 24, 27—44; Lowe 54.

[171] Lowe 65.

[172] Sie sind dort angesetzt für den 2., 3. und 5. Adv.Sonntag; die Perikope aus der eschatologischen Rede beginnt schon mit Vers 15; Salmon CV.

die des Lektionars von Aniane[173] oder desjenigen von Schlettstadt[174] enthalten wenigstens die eine oder andere Parusieperikope.

So ist vom siebten Jahrhundert an die Erwartung der Wiederkunft Christi das vorherrschende Thema in der gallikanischen Adventliturgie geworden. Der Gedanke an Menschwerdung und Taufe ist zwar nicht völlig untergegangen[175], aber er steht doch nur — oft sogar sehr unvermittelt — neben dem Thema der Parusie.

Unwillkürlich fragt man sich, wie es zu dieser Umprägung der Adventliturgie kommen konnte. Es liegt gewiß nahe, am Tag der ersten Ankunft des Gottessohnes auch schon an seine Wiederkunft zu denken. Hat doch mit seiner Geburt ein Geschehen begonnen, das unaufhörlich weiter drängt über Tod und Auferstehung hin zur Parusie. Das würde aber doch nur eine beiläufige Erwähnung der zweiten Ankunft Christi rechtfertigen, nie eine derartige Verlagerung des Akzentes, daß die Erwartung der Parusie zum vordergründigen Thema wird. Es müssen also noch andere Ursachen mitgewirkt haben. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, daß wir das erste Liturgiebuch, welches in der Zeit des Advents der Wiederkunft Christi besondere Aufmerksamkeit schenkt, im Missale von Bobbio vor uns haben. Und daß ihm hierin das aus der Schule von Luxueil stammende Lektionar von St. Denis so sehr gleicht, dürfte ebenso wenig auf bloßem Zufall beruhen. Beide Klöster sind Gründungen Columbans des Jüngeren (530—615), jenes Mannes also, der sich auf Erden zutiefst als Fremdling gefühlt hat, der von der Hinfälligkeit alles Irdischen aufs Äußerste beeindruckt war, so daß er seinen Mönchen sagte: „Dein Leben ist ein Rad, das täglich dahineilt und nicht auf dich wartet; eile also mit ihm!"[176] Er beklagt das Los des Menschen, dem das Leben zur Schlinge wird, da er das, was er lieben sollte, gar nicht kennt, und das, was er beständig sieht, hassen muß[177]. Er mahnt darum: *Scito quae vendas*

[173] Überliefert in der Hs. 6 der Stadtbibliothek von Montpellier und herausgeg. von A. Wilmart, Le lectionnaire d'Aniane: Rev. Mabillon 1923, 40—53. Für die Adventszeit sind dort die Perikopen Phil 4, 4—7 und 2 Thess 2, 1ff angegeben, von denen besonders die letztere ausführlich über die Vorbedingungen der Wiederkunft Christi berichtet. Salmon CV.

[174] Gemeint ist hier der Rest eines Epistolars aus dem 7./8. Jh., das der Hs. 1093 der Bibliothek v. Schlettstadt angefügt und von G. Morin herausgegeben wurde: RB 25 (1908) 166. Als Adventperikopen sind hier die Lesungen Röm 11, 30—36, 1 Thess 2, 19—3, 8 und 1 Thess 3, 9—13 vermerkt, von denen die letzten zwei die Parusie erwähnen.

[175] Daß das Geheimnis der Menschwerdung den Kerngedanken der zweiten Adventmesse im Missale Gallicanum vetus bildet und auch im Missale von Bobbio noch irgendwie aufscheint, haben wir schon im 1. Kap. erwähnt. Ähnliches ist zu sagen vom Advent Christi in seiner Kirche, welcher ebenfalls in beiden Sakramentaren seine Spuren hinterlassen hat. Auch in den Lektionaren wie in dem von St. Denis stehen neben den Parusieperikopen die von der Jüngerberufung (Jo 1, 35ff) und vom Einzug in Jerusalem (Mt 21, 1ff); Salmon CV (das genannte Lektionar ist hier mit P bezeichnet). Das Evangeliar von Trier (Hs. 134) nennt neben Lk 3, 1ff überhaupt nur die synoptischen Berichte über den Einzug Jesu in Jerusalem; RB 33 (1921) 50.

[176] Ordo sancti Columbani abbatis de vita et actione monachorum I, herausgeg. v. O. Seebaß: Zeitschr. f. Kirchengesch. XIV (1894) 78.

[177] Ordo s. Columbani II; ebd. 83.

ad huius interitum carnis, ut spiritus salvus sit in diem Domini nostri Jesu Christi[178]. *Vae tibi, humana miseria, utinam tantum ingulareris vel decollareris et non in aeternum cruciareris!... Audisti, credo, Dominum in evangelio dicentem: ite maledicti in ignem aeternum!... Time ergo citra caelum mortem, ultra caelum ignem aeternum!*[179] Tod und Gericht, die beiden Augenblicke, wo für den Menschen die letzten Entscheidungen fallen, haben sein Denken ohne Zweifel stark beschäftigt. Seine Predigten, von denen uns allerdings keine mehr erhalten ist, werden von solchen Erwägungen nicht weniger erfüllt gewesen sein als seine Ermahnungen an die Klostergemeinde. Er hat jedenfalls auch König Theudebert mit Tod und ewiger Verdammung gedroht, wenn er nicht Kleriker wird und den Streit mit seinem Bruder aufgibt[180]. Werden da die Mönche, die Geist von seinem Geist erhielten, nicht ähnliche Motive ins Feld geführt haben, wenn sie in den ersten Jahrzehnten des siebten Jahrhunderts von ihren Klöstern aus durchs Land zogen, um ein Volk, dessen Lebensweise rauh und dessen Sitten verwildert waren[181], zu einem Leben der Buße und der Gottesfurcht zurückzuführen? Wir wissen zum mindesten, daß man im siebten Jahrhundert anfing, Schenkungen zu machen zum Heil seiner Seele und zur Rettung vor dem künftigen Gericht, daß kaum jemand eine Urkunde unterschrieb, ohne hinter seinen Namen das Wort *peccator* zu setzen, daß man sich also seiner Sündhaftigkeit lebendiger bewußt geworden ist als in der Zeit vorher[182]. Das kommt aber nicht von selber in das Volk hinein, das war das Ergebnis einer jahrelangen Missionsarbeit, die ganz bewußt auch die hintergründigsten Gefahren aufzeigt, welche die menschliche Existenz bedrohen. War es aber dann nicht nur konsequent, auch die Liturgie, wo sich Gelegenheit bot, in den Dienst dieses seelsorglichen Anliegens zu stellen? Auch in dieser Hinsicht wissen wir, daß die irischen Missionäre die Liturgie in ihren Klöstern auf ihre eigene Weise gefeiert haben[183] und so mag wohl auch die Adventliturgie von ihnen im Geist ihrer Bußstrenge umgeprägt worden sein. Man wollte in der Zeit vor Weihnachten nicht mehr bloß die Geburt des Herrn erwarten, man hielt auch Ausschau nach seinem zweiten Kommen, ja man hat die Parusie weit mehr betont als die Geburt und wohl auch mehr, als es dem Sinn der Adventszeit entspricht.

[178] Ebd. 79.
[179] Ebd. 85.
[180] Jonas, Vita Columbani abbatis 28 (MGH, Script. Merov. IV, 105).
[181] Columban fand, als er fränkischen Boden betrat, daß sich dort der Glaube gerade noch erhalten hatte, daß aber die Kraft der Religion beinahe vernichtet und das Heilmittel der Buße und die Liebe zur Abtötung verschwunden war; ebd. 65ff.
[182] Vgl. dazu A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I (Leipzig 1922) 244–298.
[183] In der Berechnung des Osterdatums z. B. hielt sich Columban in seinen Klöstern an den alten 84jährigen Cyklus, während man im ganzen Frankenreich schon seit dem Konzil von Orleans (541) zum Osterkanon des Viktorius von Aquitanien übergegangen war; ebd. 260ff. Näheres siehe J. Schmid, Die

In diese Zeit fällt auch die Bestimmung der Synode von Macon (583), *ut a feria sancti Martini usque Natale Domini secunda, quarta et sexta sabbati ieiunetur et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari*[184]. Damit wurde die Martinsquadragese, die bisher nur für die Diözese Tours mit Sicherheit bezeugt war, allgemein vorgeschrieben[185]. So kam auf neue Weise zum Ausdruck, daß man die Adventwochen als eine Zeit der Buße aufgefaßt wissen wollte. Eine weitere Folge dieser Verfügung war, daß man nun die Adventliturgie, die bisher höchstens einer Vorbereitungszeit von zwei bis drei Wochen entsprach[186], auf die volle Martinsquadragese auszudehnen begann. So kommt es, daß wir in den jüngeren Zeugen der gallikanischen Adventliturgie das zeitliche Ausmaß sehr bald auf fünf[187], sechs[188] und in vereinzelten Fällen sogar auf sieben Wochen[189] erweitert sehen.

Eine ähnliche Entwicklung wie seit Beginn des siebten Jahrhunderts im Frankenreich muß die Adventliturgie ungefähr zur selben Zeit auch in Spanien durchgemacht haben. Auch hier

Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche (Straßburger theol. Studien IX, 1), Freiburg 1907, 60ff.

[184] MGH Concilia I, 157. — Der *ordo quadragesimalis* bezieht sich wohl nur auf die Zeit, zu der die Eucharistie gefeiert werden soll, nämlich *post Nonam*, d. i. nach Beendigung des Fastens. Daß damit gemeint sei, man sollte bei der Eucharistiefeier auch die Formulare der Fastenzeit verwenden, wie J. A. Jungmann, ZkTh 61 (1937) 362, meint, scheint unwahrscheinlich, nachdem wir in Gallien wenigstens gebietsweise schon zu Beginn des 6. Jh. eine selbständige Adventliturgie vorfinden konnten.

[185] Die Synode war von 21 Bischöfen aus verschiedenen Kirchenprovinzen besucht, so daß wir auf eine verhältnismäßig allgemeine Durchführung ihrer Canones schließen können; J. Hefele, Conziliengeschichte[2], Freiburg 1877, III, 36.

[186] Das Missale Gallicanum vetus enthält zwei, das Missale von Bobbio drei Adventmessen. Die Perikopenliste des Codex von Fulda (hrsg. v. G. Morin, Liber Comicus, Maredsous 1893, S. 436ff) gibt zwar vier Adventperikopen an, aber eine davon (Gal 3, 15–26) ist durch den Randvermerk im Text als *lectio cotidiana* bezeichnet; so beweist auch dieser Zeuge mit Sicherheit höchstens eine dreiwöchige Vorbereitungszeit. Ähnlich dürfte es sich mit den vier Adventlesungen der Hs. Trier 134 (hrsg. von de Bruyne: RB 33 [1921] 46–52) verhalten; da von den vier Perikopen drei denselben Inhalt haben (Einzug Jesu in Jerusalem), werden sie kaum verschiedenen Sonntagen zuzuweisen sein, sondern eher zur Wahl für einen einzigen Sonntag vorgelegen haben.

[187] Das Gelasianum weist in der fränkisch überarbeiteten Gestalt des Cod. Vat. Reg. 316 fünf Adventformulare auf (Wilson II, 80–84). Auch die Leseordnung des Cod. Vat. 5755 (hrsg. v. A. Dold: T. u. A. 19/20, 64) gibt in der Liste B für die Adventzeit fünf Lesungen an.

[188] So im Lektionar von Luxueil (Hs. Paris lat. 9427; hrsg. v. P. Salmon, Le lectionnaire de Luxueil, Rom 1944, CIV), im Lektionar v. Schlettstadt (ms. 1093; Verzeichnis der alttestamentl. Lesungen: RB 25 [1908] 162) und im Evangeliar v. St. Denis (Paris lat. 256), dessen Perikopen wiedergegeben sind bei Salmon, a. a. O. CV.

[189] Dem Lektionar von Schlettstadt ist unter derselben Nummer (ms. 1093) ein Epistolar beigefügt, welches für den Advent sieben Pauluslesungen vorsieht. Es wäre allerdings möglich, daß die siebte Lesung (Phil 4, 4–9) für die Weihnachtsvigil gedacht war, da hier für diesen Tag keine eigene Lesung angegeben wird, nach anderen gallikanischen Lektionssystemen aber, z. B. nach dem Missale von Bobbio, die Phil-Briefperikope der Vigilia Nativitatis zugewiesen wird. Die Bezeichnung *De advento VII* würde das nicht gerade ausschließen. Anderseits bleibt es richtig, daß in den Jahren, wo der 11. XI. auf einen Sonntag fällt, Lesungen für 7 Adventsonntage erfordert sind.

tauchen am Ende des siebten Jahrhunderts in den gottesdienstlichen Büchern Formulare auf, welche die Erwartung der Parusie als das Anliegen der Adventszeit aussprechen. Die erste Messe des Liber mozarabicus saramentorum beginnt mit Gebeten, die von nichts anderem reden als vom schreckenerregenden Advent Jesu Christi[190], zu dem er kommen wird, um Gericht zu halten über Lebende und Tote[191]. Daneben stehen freilich auch noch andere Formeln, die die Parusie überhaupt nicht erwähnen, sondern ausschließlich der Menschwerdung gedenken und allenfalls noch der Ankunft des Reiches Gottes, das von Johannes dem Täufer verkündet und von Christus gebracht wurde[192]. Dieses schroffe Nebeneinander verschiedener, ja gegensätzlicher Gedankengruppen verrät noch die beiden Stufen der Entwicklung, durch welche die spanische Adventliturgie hindurchgegangen sein muß. Daß dabei die Feier des Inkarnationsgeheimnisses das primäre Thema gewesen ist, wurde schon gesagt[193] und läßt sich leicht aus den Texten nachweisen. Schon daß die Wiederkunft des Herrn als die zweite Ankunft[194] bezeichnet wird, zeigt, daß sie nur nachträglich, von einer ersten aus gerechnet, in Betracht gezogen wird. Auch steht sie jeweils nur als das Ziel der Erwartung vor den Augen des Beters, während von der Menschwerdung deutlich genug gesagt wird, daß sie in diesen Tagen gefeiert wird[195]. Die Gestalt der Adventliturgie wird auf diese Weise allerdings etwas zwiespältig. Zwei entgegengesetzte Auffassungen der Adventszeit scheinen aufeinander zu prallen. Diese Gegensätzlichkeit muß aber damals schon gefühlt worden sein und so ging man — das beweist eine dritte Gruppe von Gebeten, die sich in den mozarabischen Adventtexten häufig finden — daran, die verschiedenen Auffassungen in einer neuen Synthese zu verbinden. In der *Oratio post Sanctus* heißt es z. B. am ersten Adventsonntag:

---

[190] *Alia oratio*; Férotin 2.

[191] Férotin 1; die beiden soeben genannten Formeln sind übrigens dieselben wie im Missale von Bobbio (Lowe 48. 49), was offensichtlich auf gegenseitige Abhängigkeit schließen läßt.

[192] Z. B. die darauffolgende *Oratio ad pacem*; Férotin 4.

[193] S. o. S. 276 ff.

[194] 2. Adv.Sonnt., Or. post nomina: *..qui iam dudum in primo adventu gloriae tuae... humilis venire dignatus es: petimus, ut dum adventus clementiae tuae secundus advenerit, nostra nomina... facias prenotari* (Férotin 12); ähnlich 4. Adv.Sonnt., Inlatio (Férotin 41), und an anderen Stellen.

[195] 2. Adv.Sonnt., Missa:. *quia ipse est Filius Dei, quem Princeps angelice militie per uterum Virginis... adnuntiavit venire. Poscamus ergo Deum... ut hec que ob solemnitatem adventus Filii sui offerimus holocausta, ...efficiat gratiosa* (Férotin 10); ähnlich in der Benediktionsformel: *...cuius hic Incarnationis solemnitatem celebrantes amatis* (Férotin 18); andere Belegstellen aus der Meßliturgie s. o. S. 277 und Férotin 16. 19. 23. 27. — Die Formeln des Libellus orat. gotico-hisp. verraten dieselbe Auffassung; am Samstag vor dem 1. Adv.Sonnt. heißt es z. B.: *...annua devotione Incarnationis eius festa sollemnia celebrantes, vota nostra illi persolvamus sine fine* (Thomasius-Bianchini I, 2); Samstag vor dem 5. Adv.Sonnt., Benedictio: *...qui hic primi adventus sui gaudia devote inquolitis, secundi sui praemia capiatis* (ebd. 5); 21. Nov., ad Matut.: *...ut qui adventus tui gaudia diffuso ore praecinimus, salvatos nos, quum ad judicium veneris, te Judice gratulemur* (ebd. 7).

In Wahrheit heilig und glorreich ist unser Herr Jesus Christus, dein Sohn, von dem wir glauben, daß er einst Fleisch angenommen hat zum Heile des Menschengeschlechtes und den wir jetzt zum Gericht erwarten, zu dem er kommen wird im Glanze seiner Herrlichkeit mit allen seinen Heiligen[196].

Der Blick richtet sich also zuerst auf die Menschwerdung, das grundlegende Thema der Adventliturgie. Sie wird aber erkannt als ein Ereignis, das längst schon vergangen ist[197]. Sie kann wohl gefeiert, aber nicht im eigentlichen Sinne erwartet werden. Deswegen gehen die Gedanken von der Menschwerdung aus in die Zukunft zu jenem Ereignis hin, das noch aussteht: zur Wiederkunft Christi am Ende der Zeit. Diese beiden Advente werden mitsammen verglichen und einander gegenübergestellt: der erste geschah in Demut, der zweite wird erfolgen in schauererregender Majestät[198]; beim ersten blieb Christus verborgen, beim zweiten wird er aller Welt offenbar sein[199]; bei seinem ersten Kommen wurde er von der Welt gerichtet, bei seiner Wiederkunft wird er die Welt richten[200]. Sodann werden die Beziehungen aber auch innerlicher gesehen. Die Menschwerdung ist zwar vergangen, aber sie wirkt immer noch weiter; sie hat eine Bewegung ausgelöst, die noch lange nicht zum Stillstand gekommen ist. Wenn vom Osten und Westen die Völker zu der einen Kirche zusammenströmen, so setzt sich damit das Inkarnationsmysterium fort. Gottes Sohn hat den Schoß des Vaters verlassen, um selbst die entferntesten Völker in der Einheit des Glaubens zu sammeln[201]. Die Kraft dieses Geheimnisses war es, welche den Eifer entflammt[202] und den Glauben hinaustrug bis an die Grenzen der Erde[203]. Sie drängt auch zeitlich über alle Marken hinaus und wird erst zur Vollendung kommen, wenn Christus wiederkehrt, um die Erlösten heimzuholen. Auch dieses Ereignis offenbart letztlich nur, welche Gewalt das Geheimnis der Mensch-

---

[196] Férotin 6.

[197] So auch in den Formeln Férotin 12 *(qui iam dudum in primo adventu ...venire dignatus es)*, 20 *(qui olim venisti occultus)*, 33 *(qui iam venit humilis...)* und an anderen Stellen.

[198] Férotin 33: *qui iam venit humilis et adhuc venturus est in maiestate terribilis.*

[199] Férotin 20: *qui olim venisti occultus, quum apparueris manifestus...*

[200] Férotin 33: *qui iam venit, ut iudicaretur in mundum, et adhuc venturus est ut iudicet mundum...*

[201] *Fraglat (l. Fragrat) Christe, tuus pretiosior in gentibus odor, quo terrena appetis et caelestia non relinquis; quo in regionibus abdicatos longinquis ad nuntium bonum in odore unguentorum tuorum post te currere facis...* Libellus or. gotico-hisp., Or. am Fest d. hl. Acisclus (Thomasius-Bianchini I, 6).

[202] *Christe Dei Filius, qui a Patre sine tempore natus, per Virginem in tempore nasciturus, a patrio sinu sicut fortis egrederis, effice nos forciores semper esse in operibus tuis: ut qui suscitati zelum virtutis in populis tibimet credituris, suscites in nobis numquam finiendum amorem tuae dulcedinis, quo perducamur ad promissa tuae hereditatis*; Lib. or. got. hisp., Samstag vor d. 2. Adv. Sonnt., ad Matutin. (Thomasius-Bianchini I, 2).

[203] *Qui regis Israhel, intende, qui educit velut obem Josep, excita potentiam tuam et salvos facito, pro quibus nasciturus advenisti in terram; et qui porrecto fidei cultu multitudines gentium lucrare dignatus es, compendio pietatis infidelium animas a perfidio baratro erutas tibi aliquando placitas (l. placituras) creditarasque restituas*; ebd., Or. am 14. Dez. (Thomasius-Bianchini I, 23).

werdung in sich barg. Der Glaube an den menschgewordenen Gott reinigt uns für das Gericht[204]; die Fleisch gewordene Gerechtigkeit befreit uns von den ewigen Strafen[205] und die Macht der Menschwerdung führt uns in den Himmel[206]. Daß aber dieses Ereignis eintrifft, dafür bietet uns die Gewähr das gnadenhafte Wirken Christi in seiner Kirche, welches wir jetzt schon feststellen können. In einzigartiger Weise wird dieser Gedanke ausgesprochen in einer Oration, welche im Libellus orationum gotico-hispanus auf die Antiphon *Ecce veniet Dominus et non mentietur* folgt:

Wir erwarten, Herr, daß du eilends kommst. Dein Königtum wird schon anerkannt bis an die Grenzen der Erde. Unsere Schwachheit bekennt, daß du uns nicht getäuscht hast. Deswegen erwarten wir demütig und voll Verlangen, daß wir, wenn du kommst, teil haben dürfen an dir ohne Ende[207].

Menschwerdung und Parusie stehen sich also gegenüber wie Anfang und Ende ein und desselben Geschehens: der als Erlöser in die Welt kam, führt die Erlösten auch in den Himmel[208]; der sich einst gewürdigt hat, durch seine Ankunft die Welt zu retten, entreißt auch die Seelen der Geretteten am Tage des Gerichtes den ewigen Strafen[209]; der aus Sion kam, um dem Starken die Beute zu entreißen, wird einst wiederkehren, um in seiner Güte die Scharen der Gläubigen zu belohnen[210]. Die Menschwerdung fordert die Parusie, weil sie erst mit ihr die letzte Vollendung erfährt. Gewiß eine großartige Konzeption! Wir spüren darin den ordnenden Geist der großen Liturgiereformer Spaniens, eines Eugenius und Ildefons, vor allem aber eines Julian von Toledo[211]. Trotzdem

---

[204] *Christe Dei Filius, qui veniens ad loquum uteri virginalis, verus Angelus testamenti agnoceris: concede nobis, ut fides, qua Incarnationis tuae gaudia obando (l. ovando) concinimus, ab omni culpae nostrae nos devito (l. debito) expiet: quum te iterum ad judicium viderimus*; ebd., Or. am 19. Dez. (Thomasius-Bianchini I, 7).

[205] *... ut incarnata justitia, quae nos dudum visitavit in tenebris, ad judicium veniens, liberet a tormentis*; ebd., Or. am 15. Dez. (Thomasius-Bianchini I, 24).

[206] *...Eius vos gloriosa Nativitas proveat (l. provehat) in coelo (l. coelum), cuius Divinitas pro nobis incarnari venit in mundo...*; ebd., Benedictio zur Vesper am Samstag vor d. 4. Adv.Sonnt. (Thomasius-Bianchini I, 4).

[207] *Expectamus, Domine, quoniam veniens venies: nunc tamen, quia regnum tuum supra terminos terrae agnoscitur, non te mentitum fuisse infirmitas nostra conqueritur: et ideo expectemus te desiderio humiles, ut, quum veneris, efficias nos tibi sine fine consortes*; ebd., Or. am 23. Nov. (Thomasius-Bianchini I, 9).

[208] *..qui Redemtor venit ad mundum, proveniat (l. provehat) redemtos in caelum*; ebd., Samstag vor d. 2. Adv.Sonnt., Benedictio (Thomasius-Bianchini I, 3).

[209] *Christe Deus, qui nasciturus in carne, conplementum factus es legis, perfectionem in nobis tribue sanctitatis; et qui olim adventu tuo redimere dignatus es mundum, iudicii tui tempore a suppliciis erue animas redemptorum*; ebd., Samst. vor d. 5. Adv.Sonnt., Compl. ad Matut. (Thomasius-Bianchini I, 5).

[210] *Avertere (l. averte), Domine, impietates a domo Jacob, ut qui a (ad) hoc venisti de Syon, ut praedam de manu fortis eriperes: ad hoc iterum venias, ut ereptam massam Fidelium solita pietate corones*; ebd. 20. Nov., ad Matut. (Thomasius-Bianchini I, 7).

[211] Von Julian von Toledo († 690) sagt sein Biograph: *Ecclesiasticos bene habitos ordines in sui regiminis sede sollicitiori cura servavit, vitiatos utiliter subcorrexit: minus habitos prudenti dispositione instituit, et de officiis quamplurima*

fragt es sich, ob bei der starken Betonung des Parusiegedankens, die gelegentlich soweit geht, daß das ursprüngliche Thema fast überdeckt wird, die Akzente nicht doch etwas verschoben sind.

(Schluß folgt.)

---

dulcifluo sono composuit... Item librum carminum diversorum in qua sunt hymni.. Item librum missarum de toto circulo anni, in quatuor partes divisum: in quibus aliquas vetustatis incuria vitiatas ac semiplenas emendavit atque complevit, alias vero ex toto composuit. Item librum orationum de festivitatibus, quas Toletana Ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare, partim stylo sui ingenii, partim etiam inolita antiquitate vitiatum, studiose correctum in unum congessit, atque Ecclesiae Dei usibus ob amorem religionis reliquit sanctae religionis; Felix von Toledo, Vita S. Juliani 6. 9. 11 (PL 96, 448–450).

VOM DIFFERENTIALEN ZUM INTEGRALEN BEGRIFF DER UNBEFLECKTEN EMPFÄNGNIS MARIAE

Zum 100. Jahrestag ihrer Dogmatisierung

Von Prof. Dr. Albert Mitterer, Wien

Vorbemerkung. — Ich bin kein Dogmatiker, noch will ich einer sein. Ich will der Dogmatik nur hilfswissenschaftlich dienen, indem ich auf Gesichtspunkte aufmerksam mache, die sich aus meiner weltbildvergleichenden Thomasforschung zu ergeben scheinen. Ich möchte aber dem Mißverständnis vorbeugen, als wollte ich damit bei gewissen dogmatischen Meinungsverschiedenheiten eine Entscheidung herbeiführen.

Dies gilt besonders für alle Fälle, in denen ich von Ursächlichkeit eines Sakramentspenders an der Gnade des Empfängers oder von Ursächlichkeit der Eltern an Erbsünde und Gnade des Kindes spreche. Da die Arbeit in den Rahmen der weltbildvergleichenden Thomasforschung gehört, bediene ich mich so gut als möglich der Terminologie des hl. Thomas. Das Gegenteil könnte nur zu Verwicklung und Verwirrung führen. Aber ich nehme dabei Ursächlichkeit in dem allgemeinsten Sinn, den auch Thomas damit verbindet. Nach ihm ist Ursache das, auf was etwas mit Notwendigkeit folgt (Ia IIae, 75, 1 ad 2; Mal. 3, 3 ad 3; usw.).

Wenn ich also sage, daß etwa der Priester durch das erteilte Sakrament im Empfänger die Gnade verursache *ex opere operato* oder *operantis Dei*, so lasse ich es völlig offen, ob diese Ursächlichkeit des Sakramentes physisch, moralisch, intentional oder sonstwie zu verstehen sei. Ich will einfach sagen: auf die Sakramentenspendung folgt mit Notwendigkeit jenes Etwas im Empfänger.

Das gleiche gilt für den Fall, daß Eltern durch Zeugung in ihrem Kinde Erbsünde, Erbsündelosigkeit oder Gnade „verursachen" und sie ihm so übertragen, vermitteln, auf das Kind fortpflanzen usw. Auch wenn jemand z. B. die Meinung vertritt, daß dabei die Zeugung nur eine Bedingung (*condicio sine qua non et cum qua sic*) dieser Fortpflanzung ist, die Ursache der Gnade des Kindes aber Gott und die Ursache der Erbsünde des Kindes Adam, so ist doch auch in diesem Falle die Zeugung etwas, auf das nach der heilsgeschichtlichen Ordnung jeweils Erbgnade bzw. Erbsünde des gezeugten Kindes notwendig folgte bzw. folgt. Es ist also „Ursächlichkeit" im genannten allgemeinsten Sinn, der aber das Wie (*quomodo*) dieser Ursächlichkeit im einzelnen offen läßt.

In demselben Sinn ist dann Ausfall der Zeugung von seiten eines Elters z. B. des hl. Joseph, Ursache des Ausfalles jener „Wirkung". Ebenso wäre Aufhebung jenes festen Zusammenhanges von Zeugung durch Eltern und Erbsünde des Kindes „Ursache" der Erbsündelosigkeit. Desgleichen wäre Stiftung eines festen Zusammenhanges zwischen Zeugung durch Eltern, z. B. durch Maria, mit der Gnade des Kindes „Ursache" für dessen Gnade. Die Formen, in denen auf ein Etwas etwas anderes mit Notwendigkeit folgt, sind zahlreich. Ich gehe darauf nicht ein, sondern gebrauche daher unbefangen den Ausdruck „verursachen", Ursache, Ursächlichkeit und Kraft.

Es scheint eine Eigentümlichkeit aller Dogmatisierungen zu sein, daß sie nicht bloß eine vergangene Lehrentwicklung zum Abschluß bringen, sondern zugleich eine künftige vorbereiten. Jedes Dogma ist dabei wie ein Same, dessen leitender und treibender Gedanke in Form einer Entwicklung zu weiteren Samenprodukten führt. Man könnte diesen Prozeß eine Integration nennen. Sie bringt mitunter große Überraschungen mit sich. Neue Erkenntnisse werfen auf alte Dogmen neues Licht und die alten Dogmen erweisen sich in ihrem Licht für Glauben und Leben in neuer und höherer Weise fruchtbar.

In solcher Entwicklung liegt dann oft eine unerwartete nachträgliche Verifikation des vorher definierten Dogmas. Sie wäre zwar als solche nicht nötig, da die Dogmatisierung infolge des Wahrheitscharismas der Kirche genügt. Aber sie ist nichtsdestoweniger willkommen. Denn sie stärkt den Glauben an das Dogma und an das Wahrheitscharisma der Kirche um so mehr, je weniger die fruchtbaren Ergebnisse bei der Dogmatisierung selbst vorausgesehen werden konnten. Man erlebt dabei sozusagen fühlbar den feinen Instinkt von oben, mit dem die Kirche den Weg zur Dogmatisierung gegangen ist.

Hier soll nun der Versuch gemacht werden, das Gesagte am Begriff der Unbefleckten Empfängnis zu zeigen. Er scheint sich immer mehr mit Inhalt zu füllen. Er integriert sich selbst. Anderseits aber scheint er selbst wieder die Begriffe, mit denen wir andere Attribute der Hl. Jungfrau denken, mit neuen Inhalten zu erfüllen. Er integriert auch sie.

Dabei macht man die Beobachtung, daß in diesen Fragen eine profane Hilfswissenschaft eine erhebliche Rolle spielt, die Biologie. Man hat in anderen Fällen „Licht vom Osten" gesagt[1] und meinte damit die wertvollen Aufklärungen, die man den archäologischen Funden im Osten für das Verständnis der Bibel zu verdanken hatte. Auch der Heilige Vater spricht in solchem Zusammenhang von dem „strahlenden uns zuteil gewordenen Licht"[2]. Vielleicht darf man hier in analoger Weise „Licht von der Biologie" sagen und auch diese als ein „strahlendes uns zuteil gewordenes Licht" bezeichnen, das unser Verständnis gewisser Dogmen in sympathischer und wesentlicher Weise zu fördern geeignet ist.

I.

DIE FORMALE INTEGRATION DES BEGRIFFES DER UNBEFLECKTEN EMPFÄNGNIS

Differentialer und integraler Begriff der Unbefleckten Empfängnis. — Unbefleckte Empfängnis Marias ist (wie jede Unbefleckte Empfängnis, auch die Christi) erbsündelose Empfängnis. Ihr Begriff besteht aus dem Grundbegriff Empfängnis und dem Bestimmungsbegriff erbsündelos. Dieser Begriffsinhalt ist differential. Er ist nämlich ausreichend deutlich, um Empfängnis von jedem anderen Lebensgeschehnis und erbsündelose Empfängnis von jeder befleckten und sündigen Empfängnis so klar zu unterscheiden, daß eine Verwechslung nicht mehr möglich ist. Damit ist auch eine klare Unterscheidung (*differentia*) dieses Marianischen Attributes von anderen, wie von Gottesmutterschaft, Jungfräulichkeit und leiblicher Aufnahme in den Himmel, gegeben[3].

Aber er ist nicht integral. Denn er enthält, wenigstens in entfalteter Weise, nicht die zahlreichen anderen Merkmale, die ihn

[1] Adolf Deissmann, Licht vom Osten.
[2] Enzyklika „Divino afflante Spiritu".
[3] Es ging auf Unwissenheit zurück, wenn jungfräuliche Empfängnis mit unbefleckter Empfängnis verwechselt wurde. So bei Ernst Häckel, Die Welträtsel.

auszeichnen und nicht die begrifflichen Folgen dieses Grundattributes. Er schweigt über zahlreiche Einzelheiten, durch die er vervollständigt werden kann und über wichtige Beiträge, die er zum begrifflichen Verständnis anderer Attribute liefert. Erst solch ein aufgefüllter Begriff könnte integral genannt werden. Zu ihm verhält sich der differentiale Begriff wie ein Minimal- zum Maximalbegriff. Diesen integralen oder maximalen Begriff, ausgehend vom differentialen und minimalen, einigermaßen darzustellen, ist das Ziel dieses Aufsatzes.

Wir müssen zunächst zwischen leiblicher und seelischer Empfängnis einerseits, zwischen unbefleckter und gnadenvoller anderseits unterscheiden.

1. Die formale Integration der Empfängnis

Leibliche und seelische Empfängnis sind zum mindesten begrifflich verschieden. Leibliche Empfängnis ist, so lange man keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Biologien macht, die Einleitung der leiblichen Menschwerdung des Kindes im Schoße der Mutter. Seelische Empfängnis dagegen ist Beseelung dieses Menschenleibes mit der Geistseele.

Die leibliche Empfängnis nach Augustin, Thomas und heute[4]. — Augustin und Thomas verstanden unter Empfängnis ungefähr das, was wir heute etwa unter Schwängerung (*impraegnatio, conceptio in utero*) verstehen und was wesentlich in der Implantation des Eies in der Uterusschleimhaut besteht. Die eigentliche Empfängnis, nämlich die vorhergehende Befruchtung des Eies durch die Samenzelle kannten sie nicht, weil sie das männliche Spermium und vor allem das weibliche Ei nicht kannten. Sie mußten daher Befruchtung mit der Schwängerung verwechseln. Infolgedessen deuteten sie diesen letzten Vorgang völlig unzulänglich. Nach Augustin bestand er darin: Der männliche „Same", wofür er das Sperma hielt, war nach ihm der eine und einzige Same des Menschen. Er wurde vom Mann wie ein Samenkorn in das Ackerfeld des weiblichen Mutterschoßes gesetzt. Dort fand er die äußeren Bedingungen seiner inneren Entwicklung. Es wäre das für die Implantation des Eies in den Mutterleib ein schönes Bild. Aber faktisch ist es nicht der männliche Same, der hier in den Boden des Mutterschoßes gesetzt wird, sondern das befruchtete weibliche Ei. Und das ist nicht die Empfängnis, sondern diese ist als Verschmelzung von Ei- und Samenzelle bereits vorausgegangen. Sie spielt sich zwischen Eierstock und Mutterschoß ab.

[4] Soweit die ausführlichen Belege für meine Behauptungen bereits in meinen Büchern gegeben sind, muß ich mich begnügen, darauf hinzuweisen. Ich kann diesen Aufsatz unmöglich mit jenem ganzen Apparat belasten. Für Augustin sind sie enthalten in dem druckfertigen 7. Bande meines „Wandel des Weltbildes" (= WW 7): Die Entwicklungslehre Augustins nach ihm, Thomas und heute. Für Thomas sind einschlägig WW 3 = Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, Wien 1947; WW 4 = Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild usw., Wien 1948; ganz besonders aber: Dogma und Biologie der Hl. Familie nach dem Weltbild usw., Wien 1952. Ich zitiere mit den Abkürzungen WW 3–5.

Nach Thomas aber besteht die mit Schwängerung gleichgesetzte Befruchtung darin: Der aktive männliche „Same", nämlich das Sperma, wurde als Werkzeug an seinen Werkstoff, den passiven weiblichen „Samen", das Gebärmutterblut, angelegt. Damit ward die Erzeugung des Kindes aus dem Blute der Mutter eingeleitet.

Die leibliche Empfängnis ist also je nach heutiger und alter Biologie schon formal erheblich verschieden. Von der kausalen Verschiedenheit reden wir später. Aber wir können auch die formale Verschiedenheit für den Zweck dieses Aufsatzes zunächst vernachlässigen. Ebenso vernachlässigen dürfen wir hier die kleine Zeit, die zwischen der Empfängnis oder der Befruchtung des Eies einerseits und der Schwängerung oder der Implantation des befruchteten Eies im Uterus anderseits verstreicht.

Die seelische Empfängnis. — Viel wichtiger ist für uns der große Zeitunterschied, den Thomas von Aquin zwischen der leiblichen und der seelischen Empfängnis annahm. Die Beseelung erfolgte erst spät. Zunächst war nach seiner Theorie das Produkt der Empfängnis unlebendig. Dann erst wurde es lebendig. Es wurde zunächst durch eine vegetative Seele, später durch eine animalische Seele belebt. Zuletzt erfolgte die Beseelung mit der Geistseele. Das geschah erst dann, als der werdende Mensch das Mindestmaß der menschlichen Gestalt erreicht hatte. Das war bei Knaben mit 40 Tagen, bei Mädchen dagegen in 80 bis 90 Tagen der Fall, also dort ungefähr einen Monat, hier ungefähr drei Monate nach der leiblichen Empfängnis. Geschah also die leibliche Empfängnis am 8. Dezember, so wäre die seelische und damit auch die unbefleckte Empfängnis Marias nicht auch am 8. Dezember, sondern erst um den 8. März anzusetzen, wenn man als Geburtstag den 8. September betrachtet.

Die Zeitdifferenz zwischen leiblicher und seelischer Empfängnis. — Die Kirche kümmert sich heute um den genannten Zeitunterschied zwischen leiblicher und seelischer Empfängnis nicht. Sie setzt in allen Fällen, auch dort, wo es sich um die seelische Empfängnis handelt, einen Zeitraum von neun Monaten zwischen Empfängnis und Geburt voraus. Das bringt sie in der Liturgie deutlich zum Ausdruck. Neun Monate ist es zwischen Mariae Empfängnis (8. 12.) und Mariae Geburt (8. 9.), zwischen Christi Empfängnis (25. 3.) und Christi Geburt (25. 12.). Ebenso wird die Schwangerschaft der hl. Elisabeth mit neun Monaten berechnet. Denn nach dem sechsten Monat (25. 3.)[5] in weiteren drei Monaten wird die Geburt Johannes des Täufers (24. 6.) angesetzt. Wie man sieht, macht die Kirche und ihre Liturgie auch keinen Unterschied zwischen Knaben und Mädchen.

Auch aus dem Kirchenrecht ist der früher gemachte Unterschied verschwunden[6]. Man unterscheidet strafrechtlich nicht mehr

[5] Nach Lk 1, 36 sprach der Engel zu Maria am Tage der Verkündigung: „Auch sie (Elisabeth) hat einen Sohn empfangen in ihrem Alter, und dies ist der sechste Monat für sie."

[6] WW 3, 170.

zwischen einer Abtreibung vor und einer nach dem Termin der angeblichen Geistbeseelung. Und man macht auch nicht mehr den Unterschied zwischen Knaben und Mädchen in Hinsicht auf diesen Termin.

Liturgie und Kirchenrecht haben also in dieser Frage einen Standpunkt bezogen, der nicht mehr der alten Erzeugungsbiologie, sondern mehr der neuen Entwicklungsbiologie gerecht wird. Übrigens macht auch das kirchliche Lehramt keinen ausdrücklichen Unterschied zwischen leiblicher und seelischer Empfängnis. Es spricht bald vom ersten Augenblick der Erschaffung und Eingießung der Seele Marias[7], bald einfach vom ersten Augenblick der Empfängnis Marias[8].

Obwohl die Kirche damit kaum eine biologische Frage entscheiden wollte, so hat sie doch die Genugtuung, daß ihr die heutige Biologie recht gibt. Die Erzeugungsbiologie sah in der Geistseele das letzte Prinzipiat eines äußeren Erzeugungsvorganges. Erzeugung bestand darin, daß der Vater mittels seines Spermas aus dem Blut der Mutter ein Kind erzeugte, indem er das Blut durch Erteilung einer Reihe von Wesensformen verwandelte. Die letzte dieser Wesensformen, die Geistseele, erteilte dann Gott, nachdem der Körper hinreichend organisiert war und menschliche Gestalt hatte[9].

Nach der Entwicklungsbiologie aber kann die Seele nicht mehr als inneres Prinzipiat einer äußeren Erzeugung, sondern muß sie als inneres Prinzip innerer Entwicklung angesehen werden. Sie kann daher nicht am Ende, sondern muß am Anfang der Entwicklung stehen. Es kann darin auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen Mann und Weib geben. Nur wer gegen die Entwicklungsbiologie an der Erzeugungsbiologie des Aristoteles festhält, wird folgerichtig bei der alten Anschauung bleiben müssen[10].

Wir aber dürfen in der zeitlichen Annäherung von leiblicher und seelischer Empfängnis eine Integration des Begriffes Empfängnis erblicken, der zugleich in bester Übereinstimmung mit dem steht, was die Sprache der Liturgie zum Ausdruck bringt. Wenn auch nicht alle Einzelfragen schon restlos geklärt sind, so dürfen wir doch im allgemeinen annehmen, daß leibliche und seelische Empfängnis ungefähr zeitlich zusammenfallen; sie werden so ein Ganzes.

[7] Bulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum" Alexanders VII. vom 8. Dez. 1661 (Denz. 1100).

[8] Bulle „Ineffabilis Deus" vom 8. Dez. 1854 (Denz. 1641).

[9] WW 3, 170.

[10] Es ist nicht ganz zutreffend, wenn Josef Freisling in seinem ausgezeichneten Buch „Allgemeine Biologie", Graz 1952, 286 schreibt: „Wir wissen, daß im scholastischen Denken die Menschenseele im Momente der Befruchtung eingeschaffen wird." Albert der Große nimmt das an, Thomas das Gegenteil. Auch heute sind die Meinungen geteilt; WW 3, 164. Freisling dürfte aber recht behalten, wenn er fortfährt: „Früher hat man in völlig unmotivierter Weise die Einerschaffung der geistigen Seele einmal in den siebten, einmal in den fünften, dann wieder in den zweiten Monat verlegt. Für den Biologen ist der Organismus eine unteilbare Einheit auch in psychophysischer Hinsicht und so können wir kaum anders denken, als daß vom Anbeginn der Entwicklung an beide Prinzipien miteinander verbunden sind."

2. Die formale Integration der Unbefl ecktheit der Empfängnis

Unbefleckte Empfängnis besagt Erbsündelosigkeit und überhaupt Sündelosigkeit im ersten Augenblick der Empfängnis[11]. Sie besagt aber zugleich Gnadenstand im ersten Augenblick der Empfängnis.

Das ist an sich und begrifflich nicht selbstverständlich. An sich wäre ein Zustand der reinen Natur denkbar, der zwischen Sünde und Gnade liegt. Er hätte weder Sünde noch Gnade zum Inhalt. In diesem Zustand würde also Sündelosigkeit nicht schon Gnadenstand bedeuten. Es würde nur Freiheit von Sünde besagen. Gnade wäre hier nicht die Habnis (*habitus*) von etwas, das man haben soll. Und Sünde wäre nicht die Beraubnis (*privatio*) von Gnade, die man haben sollte.

Nun gibt und gab es aber den Zustand der reinen Natur nicht, sondern nur den übernatürlichen Zustand. In diesem aber findet sich kein drittes zwischen Sünde und Gnade, sondern nur entweder Sünde oder Gnade. Sünde ist hier auf alle Fälle Beraubung von etwas, das man haben sollte, nämlich der Gnade. Sündelosigkeit ist daher sachlich gleichbedeutend mit Gnadenstand. Der formale Begriff der Unbefleckten Empfängnis besagt also sachlich ebenso Sündelosigkeit wie Gnadenstand im ersten Augenblick der Empfängnis. Ja in den beiden Fällen der Unbefleckten Empfängnis Christi und Mariae handelt es sich geradezu um eine Gnadenfülle im ersten Augenblick. Darüber war man sich 1854 völlig klar. Wir hätten daher diese gegenseitige Integration der Begriffe Unbefleckt und Gnadenfülle, bzw. Sündelosigkeit und Gnadenstand, übergehen können. Wir mußten sie aber trotzdem eigens hervorheben; denn sie ist für die weiteren Ausführungen von grundlegender Bedeutung.

3. Unbefleckte Empfängnis als Dauerzustand

Die unbefleckte Empfängnis ist zunächst ein einmaliges Ereignis. Es ist die Tatsache, daß Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis sündelos und begnadet, ja gnadenvoll war. Es ist aber zugleich der Beginn eines Dauerzustandes.

Unbefleckte Empfängnis als Dauerzustand formal gesehen. — Wie die leibliche Empfängnis der Beginn des weiteren Lebens und der Entwicklung des Keimes sowie die seelische Empfängnis der Beginn des weiteren Lebens der Seele und der Entfaltung ihrer Kräfte ist, so ist die Unbefleckte Empfängnis, also Sündelosigkeit, Gnade und Gnadenfülle des ersten Augenblicks, der Beginn des weiteren Gnadenlebens, das als solches bis zum Tode Marias währte. Dann ging Gnade in Glorie und Gnadenfülle in Glorienfülle über. Durch das fortgesetzte Gnadenleben wird also das des ersten Augenblickes integriert, und umgekehrt

[11] Bulle „Ineffabilis Deus" vom 8. Dez. 1854 (Denz. 1641): *Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem.*

wird das gesamte Gnadenleben Marias integriert durch die Tatsache, daß es vom ersten Augenblick an vorhanden war.

Der Dauerzustand der Gnadenfülle unterscheidet sich also von dem eines Zustandes späterer Heiligung. Der Unterschied ist, wie mir scheint, beträchtlich. Er scheint mir ähnlich wie folgender: Nach der Erzeugungsbiologie folgte der Zustand des leiblichen Lebens einem unlebendigen Zustand des werdenden Leibes. Ebenso folgte die Geistseele und ihr Leben anderen Wesensformen, die nicht Seele waren, und anderen Seelen, die nicht Geistseele waren. Ähnlich wäre das Gnadenleben Marias einem Zustand des Todes gefolgt, wenn Maria nicht vom ersten Augenblick an unbefleckt empfangen gewesen wäre. Wie also durch die Entwicklungsbiologie das leibliche Leben durch die Annahme eines Lebens vom Anbeginn, wie die Geistbeseelung durch eine Geistbeseelung von Anbeginn integriert wird, so ist hier durch die Unbefleckte Empfängnis als Gnadenstand von Anbeginn das gesamte Gnadenleben Marias vervollständigt.

Unbefleckte Empfängnis als Dauerzustand kausal gesehen. — Diese Einheit scheint aber nicht bloß in einer stetigen zeitlichen Aufeinanderfolge der Gnadenzustände zu bestehen, sondern auch in einer ursächlichen Auseinanderfolge. Es ist nicht dasselbe. Ich will wieder eine Analogie aus der Biologie heranziehen. So war nach der alten Erzeugungsbiologie die Werdung des Menschen nur eine zeitliche Aufeinanderfolge, nicht auch eine ursächliche Auseinanderfolge seiner wesentlichen Phasen. Nach der Entwicklungsbiologie ist das anders. Da ist jeder folgende Zustand nicht bloß der zeitliche Nachfolger, sondern auch die ursächliche Folge des früheren. Das ganze leibliche Leben ist also eine innere Einheit von formalen Zuständen, die sich kausal bedingen. Analog hätten wir auch das Gnadenleben Marias aufzufassen. Es wäre eine Abfolge von Gnadenzuständen, in denen der frühere den zeitlich späteren auch ursächlich zur Folge hätte. Dann wäre der erste Zustand, also die Unbefleckte Empfängnis, innere Ursache der folgenden. Und diese wären durch ihn ursächlich bedingt. Man sieht sofort, welchen Unterschied es für das ganze Gnadenleben vom Anfang bis zum Ende ausmachen müßte, ob der erste Zustand Sündelosigkeit und Gnadenfülle von Anfang war, oder, wie man etwa vordem dachte, Heiligung nach einem vorhergehenden Sündenzustand. Es wären z. B. die Mühsale und Trübsale dieses Lebens, Marias Arbeiten, Leiden und Sterben im letzten Fall Auswirkungen der Erbsünde, im ersten Fall aber nicht[12]. Wir werden später sehen, welche Folgen das für ihre Stellung als Miterlöserin hat. Auf diese Weise integriert also der fortgesetzte Gnadenzustand die Unbefleckte Empfängnis in Richtung auf die Zukunft, umgekehrt aber auch diese jenen nach rückwärts. Ihr

[12] Pius V. verwarf den Satz: *Nemo praeter Christum est absque peccato originali: Hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis* (Denz. 1073).

Gnadenzustand, der noch nach Thomas erst nach der Empfängnis im Mutterschoß begann und erst nach der Geburt zur radikalen Heiligung wurde, ist nach rückwärts bis zum ersten Augenblick ihrer Empfängnis verlängert. Er ist vom Anfang bis zum Ende ihres Lebens ein Ganzes aus formal aneinander- und kausal aneinanderfolgenden Gnadenzuständen.

4. Formale Integration der Unbefleckten Empfängnis durch ihre Folgebeschaffenheiten

Der mit der Unbefleckten Empfängnis Marias begonnene Gnadenstand, der ebenso volle Sündelosigkeit wie Gnadenfülle beinhaltet, ist wie eine Grundbeschaffenheit, aus der eine Reihe von Folgebeschaffenheiten resultieren. Ich nenne vor allem die Beharrlichkeit, die jeden Verlust des Gnadenstandes ausschließt, ferner die Freiheit von Begierlichkeit wie von jeder auch nur läßlichen Sünde, die Vermehrung des Gnadenstandes durch eigene Verdienste, die Entwicklung desselben durch erworbene Tugenden. Als besondere Folgen möchte ich hier nur die Tugenden erwähnen, die man Standestugenden Marias nennen könnte, nämlich ihre Jungfräulichkeit, Ehefraulichkeit und Mütterlichkeit.

5. Unbefleckte Empfängnis und radikale Heiligung

Da Thomas nicht die unbefleckte, sondern die befleckte Empfängnis Marias annehmen zu müssen glaubte[13], so sah er sich genötigt, eine nachträgliche Heiligung Marias zu lehren. Er vertrat sogar die Annahme einer zweimaligen nachträglichen Heiligung[14]. Die erste erfolgte im Mutterschoß Annas. Sie brachte eine gewisse formale Heiligung der Seele, vor allem Erbsündelosigkeit und damit Gnadenstand. Aber es war keine radikale Heiligung der Natur. Es fehlte die Befreiung von der materialen Erbsünde und von der virtuellen oder kausalen. Materiale Erbsünde war nach Thomas der Zunder der bösen Begierlichkeit. Er wurde bei der ersten Heiligung nur gebunden, aber nicht entfernt. Die virtuelle oder kausale Erbsünde, d. h. die Kraft (*virtus*) der Natur, die Erbsünde, sei sie material oder formal, auf Kinder zu übertragen, und sie so in ihnen zu verursachen, blieb gleichfalls erhalten und verschwand erst bei der zweiten Heiligung.

Diese zweite Heiligung Marias geschah bei der Empfängnis Christi. Es war radikale Heiligung der Natur. Einerseits wurde Maria formal und persönlich von der materialen Erbsünde, nämlich vom Zunder der bösen Begierlichkeit, der seit der ersten Heiligung nur gebunden war, völlig befreit. Anderseits verlor sie kausal die Kraft (*virtus*), Erbsünde auf Kinder zu übertragen. Diese zweite Befreiung hatte freilich nach Thomas für Maria nicht die praktische Bedeutung, die sie für einen Mann gehabt hätte[15]. Denn Maria konnte nach seiner Meinung schon als Frau die Erb-

[13] WW 5, 42–44.
[14] WW 5, 46.
[15] WW 5, 48.

sünde nicht übertragen, weil sie die menschliche Natur nicht übertrug. Heute ist das freilich — so scheint es wenigstens — anders zu beurteilen. Wir werden gleich davon reden.

Hier müssen wir nur das eine feststellen: Was Thomas sachlich unterscheiden mußte, unbefleckte Empfängnis, erste und zweite Heiligung, das scheint heute nur mehr begrifflich verschieden, sachlich aber identisch. Es ist eine der wichtigsten Integrationen, daß Unbefleckte Empfängnis im ersten Augenblick ihres Daseins alles enthält, was Thomas glaubte nachträglich ansetzen und auf eine erste und eine zweite Heiligung verteilen zu müssen.

Die erste Heiligung im Mutterschoß Annas ist überflüssig geworden, da Maria, weil unbefleckt empfangen, einer solchen Heiligung nicht bedurfte. Die Unbefleckte Empfängnis war faktisch ihre erste Heiligung. Die zweite und radikale Heiligung scheint ebenso mit der Unbefleckten Empfängnis Marias zusammenzufallen. Denn diese wird allgemein nicht bloß als Gnadenstand, sondern als eine Gnadenfülle im ersten Augenblick verstanden. Damit ist Befreiung von der materialen und virtualen Erbsünde gegeben[16]. Das schließt natürlich nicht aus, daß Maria auch später noch eine Fülle von Gnaden erhielt und ihren Gnadenstand auch durch eigene Verdienste vermehrte.

6. Zusammenfassung

Der schlichte Begriff der Unbefleckten Empfängnis ist also schon formal viel inhaltsreicher, als er auf den ersten Blick erscheint. Er ist ein Ganzes (*totum*), das um so mehr ganz (*integrum*) ist, je mehr alle Teile nach ihrer Zugehörigkeit und Bedeutung erkannt sind. Diese Erkenntnis hat wesentliche Fortschritte gemacht. Die eine Empfängnis Marias ist leiblich und seelisch, natürlich und begnadet, zugleich Erbsündelosigkeit und Gnadenstand, Gnade und Gnadenfülle, formale und materiale Erbsündelosigkeit, erste und zugleich radikale Heiligung. Sie ist die Grundbeschaffenheit zahlreicher Folgebeschaffenheiten und der Beginn eines reichen Gnadenlebens. Das soll der kurze Ausdruck „Formale Integration des Begriffes der Unbefleckten Empfängnis" besagen.

II.

VOM FORMALEN ZUM KAUSALEN BEGRIFF DER UNBEFLECKTEN EMPFÄNGNIS MARIAS

Ich möchte nicht behaupten, daß die Unterscheidung zwischen formal und kausal hier restlos glücklich ist. Eine gewisse Ursächlichkeit liegt ja schon darin, daß die Unbefleckteit und Gnadenfülle die Seele Marias beformte, daß sie das ganze weitere Gnadenleben Marias ursächlich zur Folge hat und daß sie als Grundzustand eine Fülle von Folgen resultieren ließ. Aber alles das ist Innenursächlichkeit. Dann wäre das Gegenteil Außenursächlichkeit. Es wäre gefragt, ob Marias Unbefleckte Empfängnis ursäch-

[16] WW 5, 46—51.

liche Folgen nicht bloß an ihr selbst, sondern auch an anderen habe. Allein Innenursächlichkeit und Außenursächlichkeit sind etwas umständliche Wörter. Ich erlaube mir daher, nach dieser Erklärung dessen, was ich meine, beim kurzen Ausdruck formal und kausal zu bleiben.

1. Die kausale Integration der leiblichen Empfängnis

In der Dogmatik pflegt man eine passive und eine aktive Empfängnis zu unterscheiden. Soweit es sich dabei um die tätige und leidende Form des Tunwortes „Empfangen" handelt, ist diese Unterscheidung gerechtfertigt. Jede Mutter empfängt ihr Kind. Anna empfing Maria, Maria empfing Christus (aktive Empfängnis, empfangen, *concipere*). Das Kind dagegen wird empfangen. Maria wurde (von Anna), Christus (von Maria) empfangen (passive Empfängnis, Empfangenwerden, *concipi*). Sobald aber mit der tätigen und leidenden Form des Zeitwortes „empfangen" bestimmte ursächliche Begriffe verbunden werden, ist der Unterschied zwischen aktiver und passiver Empfängnis irreführend. Denn die Ursächlichkeit ist nicht so verteilt, daß dabei die empfangende Mutter bloß aktiv, das empfangende Kind bloß passiv wäre.

Die biologische Aktivierung der „passiven" Empfängnis Marias. — Maria wurde von ihrer Mutter Anna empfangen („passive Empfängnis" Marias). Diese „passive" Empfängnis war nach alter Biologie auch ursächlich völlig passiv. Maria, die dabei empfangen wurde, trug aktiv nichts dazu bei. Eine Empfängnis vor Implantation des Eies im Mutterschoß war überhaupt unbekannt. Die Implantation, die man zu kennen glaubte, war nach Augustin die Setzung des männlichen Samens in das Ackerfeld, d. h. in unserem Fall die Versenkung des Samens Joachims in den Mutterschoß Annas. Dort entwickelte er sich aus innerer Kraft zum Mädchen Maria. Hier war am ehesten ein Ansatz für eine aktive Beteiligung Marias selbst. Aber es war eben irrigerweise das Sperma Joachims, nicht das befruchtete Ei Annas, das nach Augustin implantiert wurde und im Acker Annas aufging.

Noch weniger kam ein Anteil Marias an ihrem Empfangenwerden bei Thomas in Betracht. Denn bei ihm bestand passives Empfangenwerden darin, daß aus dem Werkstoff, dem Blut Annas, mit dem Werkzeug, dem Samen Joachims, das Werkstück, also das Kind Maria erzeugt wurde. Eine aktive Beteiligung Marias kam speziell am Anfang nicht in Frage.

Anders wurde das mit der Entwicklungsbiologie im allgemeinen und mit der Entdeckung des Eies insbesondere. Dabei war das Ei, aus dem das Kind Maria entstand, ein Entwicklungsprodukt der Mutter Anna. Es setzte seine innere Entwicklung außerhalb der Keimdrüsen (der Ovarien) fort. Es vereinigte sich und verschmolz in biologischer Reaktion, also keineswegs passiv, mit einer Samenzelle ihres Gatten Joachim. Es setzte daraufhin seine innere Entwicklung fort. Außerdem wanderte es in den Mutterschoß Annas. Dort implantierte es sich wieder in Wechselwirkung mit

seiner neuen Umgebung, also keineswegs passiv, in die Uterusschleimhaut Annas, fand dort die nötigen Entwicklungsbedingungen und setzte unter diesen seine Entwicklung bis zum geburtsreifen Mädchen fort. Maria, bzw. das Ei, aus dem sie durch inneren Organisationswechsel wurde, war also bei ihrer „passiven Empfängnis" keineswegs passiv. Speziell wenn wir als Empfängnis die Empfängnis im Mutterschoß verstehen, so war diese wie bei allen Kindern ein Vorgang, an dem das bereits zum Keimbläschen entwickelte Ei sich hauptursächlich mitbeteiligte.

Die biologische Aktivierung der „aktiven Empfängnis" Marias. — Maria wurde von ihrer Mutter Anna empfangen („passive Empfängnis Marias"). Sie empfing später Christus („aktive Empfängnis Marias"). Diese Empfängnis war aber parthenogenetisch und wunderbar. Eine andere als diese war wegen der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias nicht gegeben. Wir können aber diese wunderbare Empfängnis erst zutreffend schildern, wenn wir uns klar gemacht haben, wie eine natürliche „aktive Empfängnis" beschaffen gewesen wäre. So müssen wir uns also einer Fiktion bedienen und fragen: Wie hätte Maria im Falle natürlicher Empfängnis empfangen, z. B. wenn sie von Joseph, ihrem Manne, ein Kind gehabt hätte.

Diese sogenannte „aktive Empfängnis" wäre wie bei allen Frauen ursächlich wesentlich aktiver gewesen, als die alte Biologie glaubte. Maria hätte nicht bloß, wie Augustin dachte, den Ackerboden geboten, in den der Same Josephs gesetzt worden wäre und aufging, sondern auch einen Samen, nämlich das Ei. Sie hätte nicht bloß, wie Thomas meinte, einen passiven Werkstoff geliefert, sondern ein Ei, das im Wesen nicht weniger aktiv war als der männliche Same. Ihre „aktive Empfängnis" hätte nicht darin bestanden, daß in ihrem Acker der gesetzte männliche Same aufging (Augustin) oder aus ihrem Blut das Kind erzeugt wurde (Thomas), sondern darin, daß sie das Ei, das sie selbst entwickelt hatte, nach dessen Ablösung aktiv so betreute, daß es sich mit der Samenzelle Josephs verbinden und in ihrem Mutterschoß implantieren konnte. Die „aktive Empfängnis" wäre also nicht bloß grammatikalisch ein Empfangen (aktive Form des Zeitwortes), sondern auch sachlich und ursächlich aktiver gewesen als die alten Biologen ahnten.

Die „passive Empfängnis" Marias als Ursache ihrer „aktiven". — Maria mußte empfangen werden, um selbst nach Jahren empfangen zu können. Ihre „passive Empfängnis" ging also ihrer „aktiven" zeitlich voraus. Sie war dafür eine Voraussetzung. War sie aber auch ihre Ursache, vor allem ihre aktive Ursache?

Nach den alten Biologien mußte diese Frage mit „nein" beantwortet werden. Aus dem einfachen Grunde, weil beide Empfängnisse, die „passive" wie die „aktive", in Wirklichkeit ursächlich passiv waren. Im einzelnen dachte man so: Die „passive Empfängnis" Marias im Mutterschoß Annas hatte nach Augustin ursächlich zur Folge, daß der in den Ackerboden oder Mutterschoß Annas

gesetzte Same Joachims durch innere Entwicklung zum Mädchen Maria wurde. Dieses Mädchen hatte wieder einen Mutterschoß und damit ein Ackerfeld, in dem ein Same gesetzt werden und aufgehen konnte („aktive Empfängnis" Marias). Infolgedessen verursachte die „passive Empfängnis Marias" bei Augustin wohl den Ackerboden oder Mutterschoß für die „aktive Empfängnis Marias". Das war aber auch alles. Denn diese Empfängnis selbst verursachte Maria aktiv nicht. Nur der Mann Marias hätte sie verursacht, während sich Maria und ihr Mutterschoß dabei ursächlich passiv verhalten hätte.

Nach Thomas aber wäre das so gewesen: Die „passive Empfängnis" Marias bestand darin, daß der aktive Same Joachims den passiven Werkstoff, den Anna bereitstellte, nämlich ihr Blut, zu bearbeiten begann. Besser gesagt, der Werkstoff, aus dem als Werkstück das Kind Maria werden sollte, fing an, dazu verarbeitet zu werden. In Fortsetzung dieser Arbeit erzeugte Joachim aus Anna das Kind Maria. Dieses Kind erzeugte, geschlechtsreif geworden, aus überschüssigen Nahrungsstoffen wieder Blut. Bis hieher könnte man eine gewisse Ursächlichkeit der „passiven Empfängnis" Marias an ihrer „aktiven" annehmen. Das ist aber auch alles. Denn sie erstreckt sich nicht auf die „aktive Empfängnis". Deren aktive Ursache wäre der Mann Marias. Maria wäre daran nur passiv beteiligt gewesen.

Ganz anders sieht das nach der modernen Entwicklungsbiologie aus. Nach ihr bestünde von der „passiven Empfängnis" bis zur „aktiven" eine Entwicklungsreihe. In ihr hat ein Zustand den nächsten nicht bloß zeitlich zum Nachfolger, sondern auch ursächlich zur Folge. Die erste Empfängnis Marias, ob man darunter die Befruchtung des Eies durch den Samen Joachims oder die Implantation des Eies im Mutterschoß Annas versteht, hat ursächlich die Entwicklung des Eies zum geburtsreifen Mädchen Maria zur Folge, ebenso dessen weitere Entwicklung zur geschlechtsreifen Jungfrau Maria und innerhalb ihrer Keimdrüsen zu reifen Eiern. In dem fiktiven Falle einer „aktiven Empfängnis" durch einen Mann wäre diese Entwicklung keineswegs unterbrochen worden. Das Ei hätte seine Entwicklung zuerst unbefruchtet fortgesetzt, dann sich aktiv mit einer Samenzelle ihres Mannes verbunden, hätte seine Entwicklung fortgesetzt und sich aktiv im Mutterschoß implantiert und auf diese Weise die „aktive Empfängnis" Marias verursacht, ob man darunter die Befruchtung oder die Implantation des befruchteten Eies versteht. „Passive Empfängnis" Marias wäre also in einer ununterbrochenen Kette von Verursachungen zuletzt auch eine Ursache der „aktiven Empfängnis" Marias gewesen.

2. Die kausale Integration der seelischen Empfängnis Marias

Was wir bisher buchen können, ist folgendes. Die leibliche Empfängnis hat infolge der heutigen biologischen Erkenntnisse einen wesentlich aktiven Charakter erhalten. Ihr Begriff ist da-

durch vervollständigt und integriert. Diese kausale Integrierung der leiblichen Empfängnis wird weiterhin wesentlich vervollständigt durch die der seelischen. Früher mußte das Kind erst organisiert sein und volle menschliche Gestalt haben, um geistbeseelt werden zu können. Jetzt ist das Kind vom Anfang an geistbeseelt und die Geistseele ist im Wesen das ursächliche Prinzip ihres Leibes, nämlich Prinzip seiner inneren Organisation, seines Organisationswechsels und damit der Entwicklung des Leibes vom Keim bis zum fertigen Kinde. Die „passive Empfängnis" Marias wird also insofern erst recht aktiv, als sie beim Empfangenwerden das ursächliche Prinzip ihrer weiteren Entwicklung mitbekommt. Ebenso ist die „aktive Empfängnis" Marias erst recht aktiv, sofern sie einen beseelten Keim hervorbringt und nicht zuerst einen unlebendigen, dann einen lebendigen, aber nicht geistbeseelten, und erst zuletzt einen geistbeseelten Embryo erhält.

3. Die kausale Integration der parthenogenetischen Empfängnis

Marias „passive Empfängnis" war bigenetisch, ihre „aktive" dagegen parthenogenetisch. Maria wurde also von ihrer Mutter Anna nicht parthenogenetisch, sondern bigenetisch empfangen. Es geschah demnach auf geschlechtlichem Weg durch Mitwirkung Joachims und seiner Keimzelle. Wir wissen nichts Gegenteiliges und haben auch keinen Grund, das Gegenteil anzunehmen. Infolgedessen erfolgte in dieser Hinsicht auch keine höhere Aktivierung dieser Empfängnis, als wir sie vorhin (1, 2) bereits geschildert haben. Es ist aber notwendig, dies hier eigens festzustellen. Denn wir werden es bei der Unbefleckten Empfängnis Marias berücksichtigen müssen.

Die parthenogenetische „aktive" Empfängnis Marias. — Ganz anders liegt der Fall bei der „aktiven Empfängnis" Marias. Sie ist zugleich die „passive Empfängnis" Christi. Maria empfing Christus nicht bigenetisch, sondern parthenogenetisch. Und er wurde von ihr nicht bigenetisch, sondern parthenogenetisch empfangen. Diese Empfängnis geschah also ohne Mitwirkung eines Mannes und ohne männliche Keimzelle, speziell ohne die Josephs. Sie war als „aktive Empfängnis" Marias gattenlos und als „passive Empfängnis" Christi vaterlos.

Das sieht nun aber, wenn man es biologisch deuten will, nach alter und neuer Biologie völlig anders aus. Nach alter Biologie mußte Gott dabei die Aktivität des Mannes und seiner Keimzelle ersetzen. Er mußte durch seine erstursächliche Schöpferkraft ersetzen, was dabei an zweitursächlicher Geschöpfeskraft ausfiel. Bei Augustinischer Deutung mußte er vor allem den männlichen Samen ersetzen, der sonst auf den Ackerboden Marias gefallen und dann dort aufgegangen wäre. Nach Thomasischer Deutung mußte er das aktive Werkzeug ersetzen (den männlichen Samen), mit dem sonst der Mann aus dem passiven Werkstoff der Mutter (ihrem Gebärmutterblut) das Kind erzeugt hätte. Er mußte aber

nichts auf seiten Marias oder des Kindes ersetzen. Maria hätte ihre passive Funktion als Ackerboden (Augustin) oder Werkstoff (Thomas) erfüllt. Auch das Kind hätte seine Funktion nach wie vor erfüllt. Es wäre auf dem Ackerboden Marias gewachsen und geworden, wenn wir Augustinisch reden. Es wäre aus dem Werkstoff der Mutter erzeugt worden, wenn wir mit Thomas und Aristoteles sprechen. Speziell aber wäre die Funktion Marias nicht durch eine höhere Aktivität erhöht worden. Denn die Aktivität des fehlenden Mannes bzw. Vaters wäre durch Gott, nicht aber durch die Mutter Maria oder durch das Kind ersetzt bzw. kompensiert worden.

Nach heutiger Biologie sieht auch das wieder erheblich anders aus. Parthenogenese besteht im Wesen darin, daß das Ei allein ohne Befruchtung, d. h. ohne Verschmelzung mit einer Samenzelle, ja vielfach selbst ohne Besamung oder Anregung durch einen männlichen Samenfaden zum fertigen Organismus wird. Mit anderen Worten, der Makrogamet (die weibliche Keimzelle, das Ei), der an sich auf den Mikrogameten, die männliche Samenzelle oder das Spermium, hingeordnet und zur kausalen Zusammenwirkung, Reaktion und Verschmelzung mit ihm bestimmt ist, entfaltet im Falle der Parthenogenese eine höhere Aktivität als er sonst und an sich hat.

In unserem Falle müßten wir also sagen: Die Aktivität, die wir heute im Gegensatz zu den alten Biologen ohnedies jeder Empfängnis zubilligen mußten, wird hier noch erhöht. Das Ei setzte die Entwicklung, die es schon hinter sich hatte, und die es bei bigenetischer Empfängnis erst nach Verschmelzung mit einem Samenfaden fortgesetzt hätte, ohne solche Befruchtung fort, wanderte in den Mutterschoß Marias, implantierte sich dort und entwickelte sich zum geburtsreifen Kind. Was also nach solcher Deutung Gott hier tat, war das, daß er dem Ei diese höhere Aktivität verlieh, eine Entwicklung innerlich zu vollziehen, für die es natürlicherweise auf einen Gatten bzw. Vater und seine Keimzelle mitursächlich angewiesen wäre. Es war also nicht Ersatz einer männlichen Aktivität an einem im übrigen passiven Ackerboden oder Werkstoff, sondern Vermehrung der an sich schon vorhandenen Aktivität einer weiblichen Keimzelle. Es mußte kein männlicher Same ersetzt werden, sondern ein weibliches Ei, das bereits vorhanden war, gestärkt werden.

Die „passive" und bigenetische Empfängnis Marias als Ursache ihrer „aktiven" und parthenogenetischen. — Es bleibt durchaus aufrecht, was oben gesagt wurde. Im Gegensatz zur alten Biologie ist die „passive Empfängnis" eines Mädchens auch eine Ursache seiner späteren „aktiven Empfängnis". In unserem Falle konnte die „passive Empfängnis" Marias eine Ursache für die „aktive Empfängnis" nur insofern sein, als dabei dem Ei seine Aktivität von seiner Natur aus zukam, die durch die „passive Empfängnis" verursacht wurde. Nicht aber konnte sie Ursache sein für jene erhöhte Aktivität des Eies, die ihm von Natur

aus nicht zukam. Diese war Gottes übernatürliches Werk. Es ist gleichgültig, ob wir es dem Vater zuschreiben, der die Seele Christi schuf, damit den Keim beformte, aus dem der Leib Christi wurde und ihm so höhere Entwicklungskraft gab, oder dem Sohne, der sich mit dem beseelten Keim hypostatisch vereinigte und ihn auf diese Weise noch mehr als er von Natur aus war, aktivierte, oder dem Hl. Geist, der dieses Werk der Menschwerdung auf solche parthenogenetische Weise vollbrachte. Es bleibt für unsere Frage ohne Belang.

4. Die erste kausale Integration der unbefleckten Empfängnis Marias

Hier mache ich nochmals auf die Vorbemerkung vom Anfang meines Artikels aufmerksam. Dann läßt sich folgendes sagen: Es fragt sich, ob die radikale Erbsündelosigkeit und Heiligung Marias nur einen eigendienlichen, oder auch einen fremddienlichen Charakter hatte. Das erste war der Fall, wenn sie nur formal und material zu denken, das zweite, wenn sie auch virtual und kausal aufzufassen ist. Im ersten Fall wurde ihr die Erbsünde voll vorweggenommen und die Gnadenfülle vorweggegeben. Im zweiten Fall wurde ihr außerdem gegeben, daß der feste Zusammenhang zwischen Zeugung und Erbsünde des gezeugten Kindes aufgehoben, dagegen ein fester Zusammenhang zwischen Zeugung und Gnadenfülle des Kindes gestiftet wurde. Im ersten Fall wäre also, trotz Erbsündelosigkeit und Gnadenfülle der zeugenden Mutter, auf die Zeugung Erbsünde des Kindes notwendig gefolgt, Gnadenfülle des Kindes aber nicht gefolgt. Im zweiten Fall wäre dagegen Erbsünde des Kindes auf Zeugung durch die Mutter nicht, dagegen Gnade des Kindes notwendig gefolgt. Es wurde also im zweiten Fall ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Zeugung des Zeugers und Erbsünde des Gezeugten aufgehoben und dafür ein solcher zwischen Zeugung der Mutter und Gnade des Kindes gestiftet. Wie immer dieser kausale Zusammenhang zu denken ist, das ist es, was hier und im folgenden mit der fremddienlichen, virtualen und kausalen Heiligung, Erbsündelosigkeit und Gnadenfülle Marias gemeint ist. Dasselbe ist gemeint, wenn von der „Kraft" geredet wird, die Erbsünde oder Gnade auf das Kind zu übertragen.

Die Erbsündelosigkeit Marias war zunächst, wie wir oben (1) sahen, eine formale Tatsache. Sie ging außerdem zeitlich einer anderen formalen Tatsache, nämlich der unbefleckten Empfängnis Christi voraus. Die Frage ist nun die, ob zwischen beiden ein ursächlicher Zusammenhang besteht. War die Unbefleckte Empfängnis Marias eine Ursache der Unbefleckten Empfängnis Christi? Genau gesprochen, war die Erbsündelosigkeit der Empfängnis Marias eine Ursache für die Erbsündelosigkeit der Empfängnis Christi?

Die Unbefleckheit der „passiven Empfängnis" Marias kausal betrachtet. — Unsere Theologie ist heute bezüglich dieser Frage in einer wesentlich anderen Lage als der hl. Thomas. Die unbefleckte Empfängnis als formales Vorrecht Marias ist seit 1854 definiertes Dogma und damit über jede Auseinandersetzung erhaben. Zur Zeit des hl. Thomas war sie es nicht. Sie war vielmehr Gegenstand theologischer Meinungsverschiedenheiten. Thomas selbst stand aus wichtigen Gründen, die damals noch nicht widerlegbar schienen, auf seiten der Gegner. Die Bedenken, die seine Stellungnahme zu berechtigen schienen, konnten erst im Laufe späterer Zeit völlig überwunden werden. Sie betrafen

einerseits die soteriologische Frage der Erlösungsbedürftigkeit Marias, anderseits die biologische der Übertragung der menschlichen Natur und mit ihr der Erbsünde durch den Mann und durch die bigenetische Zeugung.

Die wesentliche Änderung der theologischen Erkenntnisgrundlage betraf scheinbar nur die formale Seite der Unbefleckten Empfängnis, nicht aber die kausale. Nach der Dogmatisierung war im Gegensatz zur Vergangenheit sicher, daß Maria formal erbsündelos empfangen war. Allein es wurde weiter nicht erörtert, wie weit daran ihre Eltern Joachim und Anna ursächlich beteiligt waren. Ebensowenig war die Frage beantwortet, wie weit die formale Erbsündelosigkeit Marias etwa Ursache für die Erbsündelosigkeit der Empfängnis Christi sei. Beide Fragen erscheinen heute gestellt. Ich habe die zweite in meinem Buche „Dogma und Biologie"[17] zu beantworten gesucht. Doch haben sich inzwischen neue Gesichtspunkte ergeben, die jene Antwort zu ergänzen geeignet scheinen.

Unbefleckte Empfängnis trotz geschlechtlicher Zeugung. — Die erste Tatsache ist die, daß Maria erbsündelos empfangen wurde, obwohl sie geschlechtlich gezeugt und obwohl ihre Eltern Joachim und Anna nicht unbefleckt empfangen waren. Für Thomas wäre das etwas völlig Neues und Unerhörtes gewesen. Marias Empfängnis im Schoße Annas hätte nach seiner Theorie nur dann erbsündelos sein können, wenn sie entweder ohne Joachim und überhaupt ohne Mann, also jungfräulich und parthenogenetisch erfolgt wäre[18], oder wenn Joachim zuvor so radikal geheiligt worden wäre, daß er nicht bloß formal von der Erbsünde gereinigt, sondern auch kausal von der Kraft befreit worden wäre, die Erbsünde zu übertragen[19].

Diese Theorie ist durch die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis in mehrfacher Hinsicht hinfällig geworden. Erstens ist sie durch Tatsachen widerlegt, die Thomas noch nicht kannte; faktisch wurde Maria formal erbsündelos empfangen (Dogma, das Thomas noch nicht kannte). Trotzdem war sie kausal nicht jungfräulich empfangen, sondern von Joachim und Anna geschlechtlich gezeugt (allgemeine Annahme und Überlieferung, die Thomas anerkannte). Ebensowenig wissen wir etwas von einer so radikalen späteren Heiligung Joachims, daß er die Erbsünde nicht hätte übertragen können. Es ist also jedenfalls unzutreffend, daß Maria ohne jene beiden Voraussetzungen nicht hätte erbsündelos empfangen werden können. Sie wurde es faktisch ohne sie.

Damit wurde eine allgemeine Behauptung des hl. Thomas ungültig. Er meinte, jedes Kind, das von einem nicht radikal

[17] WW 5, 45.

[18] WW 5, 44. Dzu Comp. 1, 224: *Oportuit siquidem quod cum peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit* etc. *Commixtio autem sexus, quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem.*

[19] WW 5, 48.

geheiligten Mann gezeugt sei, müsse die Erbsünde haben. Auch Christus hätte daher, wenn er von einem solchen Manne gezeugt worden wäre, sich die Erbsünde zugezogen[20]. Allein heute wissen und glauben wir, daß Maria ohne Erbsünde empfangen war, obwohl sie von einem Manne gezeugt wurde und obwohl dieser Mann nicht radikal geheiligt war. Selbst wenn er das faktisch gewesen wäre, so werden wir heute doch grundsätzlich nicht mehr verneinen, daß Gott einem Kind trotz geschlechtlicher Abstammung von einem nicht radikal geheiligten Vater das Vorrecht unbefleckter Empfängnis gewähren könne.

Zweitens. Selbst wenn jene Voraussetzungen (Vaterlosigkeit Marias oder radikale Heiligung ihres Vaters Joachim) gegeben waren, wären sie doch nicht so ausreichend gewesen, wie Thomas fälschlich annahm. Denn er ging von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß die menschliche Natur nur vom Vater, nicht auch von der Mutter auf das Kind übertragen werde. Daraus schloß er folgerichtig, daß auch die Erbsünde (die Sünde der Natur) nur durch den Vater, in unserem Falle also durch Joachim, nicht durch die Mutter, in unserem Falle durch Anna, auf Maria übertragen werden konnte. Wieder folgerichtig hielt er daher Vorkehrungen nur auf seiten des Vaters, nicht auf seiten der Mutter für nötig. Die Unbeteiligung oder die spezifische Heiligung Joachims hätte also ausgereicht[21].

Allein nach heutiger Biologie wird die menschliche Natur nicht bloß vom Vater, sondern ebenso von der Mutter übertragen. Beiden kommt echte Stammelternschaft zu, dem Vater durch seine Keimzelle, den Samenfaden, der Mutter durch ihre Keimzelle, das Ei. Mit der gleichen Folgerichtigkeit, mit der Thomas auf das Gegenteil schloß, muß heute geschlossen werden, daß auch die Sünde der Natur, die Erbsünde, durch beide übertragen werde. Vorkehrungen auf seiten des Vaters allein hätten daher nicht ausgereicht. Es hätte gleicher Vorkehrungen auf seiten der Mutter bedurft.

Es hätten sich also auf beiden Seiten je zwei Fälle ergeben. Auf Vaterseite Vaterlosigkeit oder spezifische Heiligung des Vaters Joachim, auf Mutterseite Mutterlosigkeit oder spezifische Heiligung der Mutter. Kombiniert wäre also die unbefleckte Empfängnis Marias kausal in vier Fällen gewährleistet gewesen. Durch Elternlosigkeit, durch Vaterlosigkeit und eine spezifisch geheiligte Mutter, durch Mutterlosigkeit und einen spezifisch geheiligten Vater, durch spezifische Heiligung beider Eltern. Da es sich aber um Empfängnis handelt, scheiden Elternlosigkeit und Mutterlosigkeit aus. Es blieb also nur Vaterlosigkeit Marias mit einer spezifisch geheiligten Mutter Anna oder geschlechtliche Zeugung durch zwei spezifisch geheiligte Eltern. Weder vom einen noch vom anderen wissen wir etwas.

[20] WW 5, 41.
[21] WW 5, 48.

Zweckdienlichkeit der Vaterlosigkeit und der radikalen Heiligung der Mutter. — Es stellt sich also heraus, daß die von Thomas vorgeschlagenen Vorkehrungen weder notwendig noch ausreichend gewesen wären. Das habe ich hier noch schärfer herauszuarbeiten gesucht als in meinem Buche „Dogma und Biologie"[22]. Allein dabei bleibt wahr, daß sie zweckdienlich waren. Vaterlosigkeit Marias oder radikale Heiligung ihres Vaters Joachim wäre ein zweckdienliches Mittel gewesen, dessen sich Gott hätte bedienen können, um eine Übertragung der Erbsünde auf Maria von Vaterseite auszuschließen. Nur hat sich Gott dieses Mittels nicht bedient. Es hätte allein auch nicht genügt. Doch ändert das an seiner Zweckdienlichkeit nichts.

Radikale Heiligung der Mutter Anna wäre das andere Mittel zum gleichen Zweck gewesen. Es hätte die Übertragung der Erbsünde auf Maria von Mutterseite verhindert. Nur hielt Thomas diese Mittel nicht für nötig, weil Anna als Frau die Erbsünde überhaupt nicht übertragen konnte. Wir müssen dagegen sagen: Vaterlosigkeit und radikale Heiligung der Mutter Anna wären zusammen ausreichende und wirksame Mittel der Unbefleckten Empfängnis Marias gewesen.

Für alle kommenden Überlegungen ist das von größter Wichtigkeit. Es scheint sich folgendes zu ergeben: Gott hat sich zwecks Erbsündelosigkeit Marias ihrer Eltern nicht bedient, obwohl er sich ihrer hätte bedienen können. Dagegen hat er sich zwecks Erbsündelosigkeit Christi seiner Eltern, vor allem seiner Mutter Maria bedient. Er hat dabei gerade jene Mittel angewendet, die er bei der Unbefleckten Empfängnis Marias nicht anwendete, Jungfräulichkeit (Vaterlosigkeit) und radikale Heiligung Marias. Wie soll man das verstehen? Wir greifen vor, wenn wir hier schon sagen, Gott habe den Eltern Christi, Maria und Joseph, bei der Unbefleckten Empfängnis Christi eine ursächliche Rolle übertragen, die er den Eltern Marias, Joachim und Anna, bei der unbefleckten Empfängnis Marias nicht zubilligte.

Die unbefleckte Empfängnis Christi kausal nach Thomas. — Der hl. Thomas war folgerichtig. Für ihn bestand einerseits die geschlechtliche Empfängnis Marias unter Mitwirkung ihres Vaters Joachim, und die Tatsache, daß Joachim nicht so spezifisch geheiligt war, wie er hätte sein müssen, um nicht mehr die Erbsünde übertragen zu können. Infolgedessen war Maria nach Thomas notwendig in der Erbsünde empfangen. Mit der gleichen Folgerichtigkeit war Christus erbsündelos empfangen. Denn einerseits konnte infolge seiner jungfräulichen Empfängnis kein Vater ihm die Erbsünde übertragen. Seine Mutter Maria aber konnte sie schon deshalb nicht übertragen, weil das eine Frau nach Thomas überhaupt nicht konnte. Jungfräuliche Empfängnis Christi war also Ursache seiner erbsündelosen Empfängnis. Nach heutiger theologischer Erkenntnis werden wir folgendes sagen müssen:

[22] WW 5, 42ff.

Erstens war jungfräuliche Empfängnis Christi nicht das einzige Mittel, das zur Verfügung gestanden hätte. Es hätte auch eine spezifische Heiligung Josephs genügt, um auch bei geschlechtlicher Zeugung die Erbsünde nicht zu übertragen. Das hätte auch Thomas zugegeben.

Zweitens. Aber es war an sich weder das eine noch das andere notwendig. Denn unbefleckte Empfängnis Christi konnte von Gott gewirkt werden ohne jene beiden Mittel. Es wurde ja auch die unbefleckte Empfängnis Marias ohne sie gewirkt. Das konnte freilich Thomas weder wissen noch annehmen, weil er die unbefleckte Empfängnis Marias nicht annahm.

Drittens. Wenn sich Gott schon jener Mittel bedient hätte, so wären sie doch nicht ausreichend gewesen. Es hätte auch Maria die Erbsünde übertragen können. Wenn sie es nicht tat, und wenn dabei Gott auf eine ursächliche Mitwirkung ihrerseits nicht verzichtete, so konnte das Mittel nur ihre radikale Heiligung sein, durch die sie unfähig wurde, die Erbsünde zu übertragen. Damit kommen wir dem Kern der Sache schon sehr nahe.

Viertens. Wenn weiterhin Maria unbefleckt empfangen war und diese Empfängnis nicht bloß Gnadenstand, sondern zugleich eine Gnadenfülle im ersten Augenblick ihrer Empfängnis beinhaltete, so war Gnadenstand und radikale Heiligung nicht, wie Thomas von seinen Voraussetzungen aus folgerichtig annahm, erst nach einer befleckten Empfängnis, sondern ohne eine solche im ersten Augenblick der Empfängnis gegeben.

Kausale Rolle der formalen Jungfrauschaft Marias. — Wir werden aber vorher noch Thomas gerecht werden müssen. Er hat nämlich drei wichtige Erkenntnisse geliefert, die für alles, was man heute über ihn hinaus sagen muß, die unentbehrlichen Voraussetzungen sind. Erstens hat er klar erkannt, daß Gott die unbefleckte Empfängnis eines Kindes so wirken könne, daß er sich dabei der Eltern nicht bloß als Mittel der Empfängnis, sondern auch der Erbsündelosigkeit der Empfängnis bedient. Er hat zweitens zwei Formen solcher Mittel richtig erkannt, nämlich Jungfräulichkeit (Vaterlosigkeit) der Empfängnis oder spezifische Heiligung des Vaters (für die Mutter war diese nach ihm überflüssig). Drittens hat er ein solches Mittel tatsächlich angenommen, nämlich die jungfräuliche Empfängnis. Damit hat er dieses Vorrecht kausal integriert. Jungfrauschaft Marias war nicht mehr bloß eine formale Auszeichnung um der Gottesmutterschaft willen, sondern auch kausal ein Mittel, das empfangene Kind nicht bloß zu empfangen, sondern unbefleckt zu empfangen. Damit wurde die Jungfräulichkeit und die Jungfrauschaft aus einer eigendienlichen mariozentrischen Gnade und Tugend auch zu einem fremddienlichen, christozentrischen Charisma.

Kausale Rolle der Unbefleckten Empfängnis Marias. — Dasselbe muß nun, wie es scheint, von der unbefleckten Empfängnis Marias gesagt werden. Erstens. Sollte Christus von Maria empfangen und unbefleckt empfangen werden, dann mußte er

sich dazu irgendwie seiner Eltern Joseph und Maria als Mittel der Empfängnis bedienen, nicht aber als Mittel zur Erbsündelosigkeit der Empfängnis. Dafür scheint heute der Fall der Erbsündelosigkeit Marias, ohne Ursächlichkeit ihrer Eltern Joachim und Anna daran, zu bürgen.

Zweitens. Wollte sich Gott aber der Eltern und speziell Marias bedienen, so kamen zwei Mittel in Betracht. Entweder radikale Heiligung beider Eltern, so daß sie auch bei geschlechtlicher Zeugung die Erbsünde nicht übertrugen, oder Ausschaltung des Vaters und radikale Heiligung der Mutter.

Drittens. Gott mußte sich nicht ausreichender und daher nicht beider Mittel bedienen. Wollte er das aber, so genügte die Jungfräulichkeit der Empfängnis Christi nicht, sondern mußte die radikale Heiligung der Mutter Maria hinzukommen.

Viertens. Diese mußte auf alle Fälle hinzukommen, mochte Gott auf seiten des Vaters Vaterlosigkeit oder radikale Heiligung wählen.

Fünftens. Wir werden heute, da gegen frühere Zeit die Unbefleckte Empfängnis Marias definiert ist, die radikale Heiligung Marias nicht mehr wie Thomas in eine spätere Zeit nach der Empfängnis verlegen und erst als Folge ihrer Gottesmutterschaft, also ihrer „aktiven Empfängnis" ansehen dürfen, sondern in ihre eigene unbefleckte Empfängnis verlegen und als Voraussetzung ihrer Gottesmutterschaft betrachten müssen, nämlich als Ursache dafür und als Mittel dazu, daß sie die Erbsünde nicht übertragen konnte.

Sechstens. Damit ist die formale unbefleckte Empfängnis Marias kausal integriert. Sie ist nicht bloß eine formale Auszeichnung infolge ihrer Gottesmutterschaft, sondern zugleich kausal ein Mittel, um die Erbsünde, die sie selbst nicht hatte, auch nicht auf das Kind zu übertragen. Die unbefleckte Empfängnis Marias ist damit Ursache der unbefleckten Empfängnis Christi. Sie ist wie die Jungfräulichkeit nicht bloß mariozentrisch ein Mittel ihrer persönlichen Heiligung, sondern auch christozentrisch ein Mittel der Heiligung bzw. Erbsündelosigkeit ihres Kindes.

Siebentens. Damit integrieren sich Jungfräulichkeit und Unbefleckte Empfängnis Marias kausal. Jede ist für sich eine Ursache der unbefleckten Empfängnis Christi. Aber keine wäre für sich allein eine ausreichende Ursache. Beide mitsammen sind ein Ganzes. Es ist als das ausreichende Mittel anzusehen, dessen sich Gott bediente, um die unbefleckte Empfängnis Christi zu wirken.

Achtens. Wieder taucht hier die Frage auf. Warum bedient er sich dieser Mittel, da er sich ihrer doch nicht bedienen mußte? Es scheint dies die beste Antwort: Gott hat Maria bei der Menschwerdung eine Rolle zugedacht, die über die leibliche Mutterschaft, selbst über die jungfräuliche Mutterschaft hinaus auch die Seele ihres Kindes zu berühren scheint.

Neuntens. Es taucht aber auch die weitere Frage auf: Warum hat sich Gott nicht auch des hl. Josephs zum Zweck der Emp-

fängnis Christi bedient? Er hätte ihn radikal heiligen können und hätte damit trotz bigenetischer Empfängnis Christi den Zweck der erbsündelosen Empfängnis Christi erreicht. Die Antwort darauf scheint die zu sein, daß Gott nur Maria eine so weittragende Rolle bei der Menschwerdung übertragen wollte.

III.

DIE ZWEITE KAUSALE INTEGRATION DER UNBEFLECKTEN EMPFÄNGNIS MARIAS

Das Wort „kausale Integration" der unbefleckten Empfängnis Marias kann in einem zweifachen Sinne verstanden werden. Einmal so, daß sie nicht bloß formal unbefleckte Empfängnis Marias ist, sondern auch kausal die unbefleckte Empfängnis Christi verursacht. In diesem Sinne haben wir soeben (2) von ihr gehandelt.

Der andere Sinn, von dem wir jetzt reden wollen, ist folgender. Wie wir sahen (1), ist die unbefleckte Empfängnis Marias dadurch formal integriert, daß sie nicht bloß Erbsündelosigkeit, sondern auch Gnadenstand, ja eine gewisse Gnadenfülle und radikale Heiligung mit materieller und virtueller Erbsündelosigkeit beinhaltet.

Wenn sie nun unbefleckte Empfängnis nicht bloß formal, sondern auch kausal ist, also auch unbefleckte Empfängnis Christi verursachte, so fragt es sich, ob sie diese Ursächlichkeit im ganzen Ausmaß ihres formalen Inhaltes und Umfanges ausübte. Wenn ja, dann verursachte sie in Christus nicht bloß Erbsündelosigkeit, sondern auch Gnadenstand, ja eine gewisse Gnadenfülle einschließlich der damit verbundenen radikalen Heiligung und der darin enthaltenen materialen und virtualen Erbsündelosigkeit. Die Ursächlichkeit der unbefleckten Empfängnis Marias wäre dann kausal ebenso integriert, wie sie es formal ist. Sie verursachte in Christus alles das, was sie selbst formal ist.

1. Eine aufregende Folgerung

Daraus ergibt sich aber wieder eine Folgerung, die ich damals, als ich „Dogma und Biologie"[23] schrieb, noch nicht so deutlich sah. Mein Auge war damals nur darauf gerichtet, daß Erbsündelosigkeit Marias Erbsündelosigkeit Christi verursachte. Ich beachtete aber weniger, daß damit notwendig der Gnadenstand Marias in ihrem ersten Augenblick den Gnadenstand Christi in seinem ersten Augenblick zur Folge hatte. Denn Sündelosigkeit und Gnadenstand sind in beiden Fällen sachlich dasselbe.

Wollen wir also die Ursächlichkeit Marias an der unbefleckten Empfängnis Christi kausal integrieren, so war sie nicht bloß durch ihre Erbsündelosigkeit eine Ursache der Erbsündelosigkeit sondern durch ihren Gnadenstand eine Ursache des Gnadenstandes Christi, ja eventuell durch ihre Gnadenfülle und radikale Heiligung eine Ursache für eine Gnadenfülle und radikale Heiligung im

[23] WW 5, 49–51.

ersten Augenblick seiner Empfängnis. Diese integrale Ursächlichkeit der unbefleckten Empfängnis Marias scheint sich mit zwingender Notwendigkeit zu ergeben, sobald man einmal die Ursächlichkeit ihrer Erbsündelosigkeit an seiner Erbsündelosigkeit zugesteht.

Diese Folgerung scheint aber auf der anderen Seite völlig abwegig und unannehmbar. Selbst wenn wir von der Ursächlichkeit Marias an einer Gnadenfülle und radikalen Heiligung Christi absehen und uns mit der Ursächlichkeit ihres Gnadenstandes an seinem Gnadenstand begnügen, scheint doch eine solche Annahme zu unglaublich, ja erschreckend, um nicht zu sagen abschreckend, daß man sie fast als gotteslästerlich empfinden könnte. Das soteriologische Verhältnis zwischen Christus und Maria scheint ins Gegenteil verkehrt. Anstatt dessen, daß Christus alle Gnaden restlos von sich bzw. vom dreieinigen Gott hat, Maria aber alle Gnaden ebenso ausnahmslos von ihm, hätte nun Christus Gnade von ihr empfangen.

Um möglichst schroff zu formulieren, müßte man bei Christus dem Herrn nicht bloß von einer Einigungsgnade (*gratia unionis*) sprechen, die er infolge seiner hypostatischen Vereinigung hat, nicht bloß von einer Salbungsgnade (*gratia unctionis*), die ihm als dem Christus und Gesalbten zukommt, nicht bloß von einer Gnade des Hauptes (*gratia capitis*) infolge seiner Verdienste, einer Gnade, von deren Fülle wir als Glieder seines Leibes empfangen haben, sondern auch und sozusagen von einer Gnade der Mutter (*gratia matris*), nämlich von seiner unbefleckten Empfängnis und deren Gnadenstand und Gnadenfülle, die von seiner Mutter Maria auf ihn übertragen worden wäre. Das scheint unerhört. Ich muß gestehen, daß ich dem Gedankengang mit großen Bedenken gegenüberstehe. Ich führe ihn nur mit allen Vorbehalten weiter.

Warum Thomas eine solche Folgerung nicht zog. — Für Thomas lag die Sache ganz anders. Er konnte eine solche kausale Folgerung schon deshalb nicht ziehen, weil er formal die unbefleckte Empfängnis Marias nicht annahm. War Maria formal nicht unbefleckt empfangen, so konnte kausal ihre unbefleckte Empfängnis auch nicht Ursache der unbefleckten Empfängnis Christi sein.

Aber selbst wenn er die unbefleckte Empfängnis Marias formal angenommen hätte, konnte er ihr kausal keine Übertragung an Christus zubilligen. Denn eine Frau übertrug nach ihm nicht die menschliche Natur und konnte daher auch nicht Sünde oder Gnade übertragen, die als Erbsünde oder Erbgnade an die menschliche Natur gebunden war. Er nahm dann wohl eine zweite und diesmal radikale Heiligung Marias an. Allein diese geschah erst bei ihrer aktiven Empfängnis Christi und war eine Folge derselben. Sie war also an der Unbefleckheit dieser Empfängnis Christi nicht ursächlich beteiligt. Aber selbst wenn diese volle Heiligung Marias vorher erfolgt wäre, hätte sie die damit empfangene Gnadenfülle nach Thomas nicht auf das Kind übertragen können. Aus den gleichen vorhin genannten Gründen; denn sie war eine Frau.

Auf der anderen Seite freilich war Maria, auch nach Thomas, Ursache für die unbefleckte Empfängnis Christi. Aber sie war es durch ihre Jungfrauschaft. Denn infolge dieser Jungfrauschaft war die Empfängnis Christi vaterlos. Es fehlte daher der einzige Faktor, der nach Thomas für eine Übertragung der Erbsünde in Betracht kam. Aber damit fehlte auch der einzige Faktor, der für eine Übertragung der unbefleckten Empfängnis, des Gnadenstandes und der Gnadenfülle in Frage gekommen wäre. Nur ein Mann hätte so etwas gekonnt.

Ganz anders ist die Sachlage heute: Maria übertrug wie jede Frau echt stammelterlich die menschliche Natur so gut wie ein Vater. Infolgedessen hätte sie auch die Erbsünde übertragen, wenn sie die Erbsünde gehabt hätte. Um dies zu verhindern, so schlossen wir oben, wurde ihr formal die unbefleckte Empfängnis und damit Gnadenstand und Gnadenfülle im ersten Augenblick zuteil. Diese Gnadenfülle hatte aber nicht bloß formalen, sondern auch kausalen Charakter und bewahrte daher das Kind vor der Erbsünde und übertrug ihm statt dessen Gnadenstand und Gnadenfülle. Für uns ist also ein Problem gegeben, das für Thomas gar nicht bestand.

Die Ursächlichkeit der Jungfrauschaft an der unbefleckten Empfängnis Christi war außerdem eine indirekte (über Vaterlosigkeit) und negative (Fehlen des Vaters als des Übertragers). Die Ursächlichkeit der unbefleckten Empfängnis Marias aber wäre eine direkte (auf dem Wege der direkten Abstammung Christi von Maria) und eine positive Übertragung der unbefleckten Empfängnis und damit nicht bloß der Sündelosigkeit, sondern des Gnadenstandes durch Übertragung der menschlichen Natur.

Was zwingt uns, den Gedanken weiter zu verfolgen? — Keine Wissenschaft darf dem Versuch ausweichen, Probleme zu lösen, die vordem nicht bestanden, sondern erst durch eine veränderte wissenschaftliche Lage gegeben sind. Heute ist nicht mehr wie zu Zeiten des hl. Thomas bloß Gottesmutterschaft und Jungfräulichkeit Marias definiertes mariologisches Dogma, sondern auch unbefleckte Empfängnis Marias. Zu dieser theologischen Lageverschiebung kommt die biologische. Wir müssen, wie es scheint, heute der Frau und damit Maria ebensogut wie damals dem Mann die stammelterliche Übertragung der menschlichen Natur zuschreiben. Daraus und drittens ergibt sich im Gegensatz zu damals, daß der Frau auch Übertragung von Erbsünde und Erbgnade zugemutet werden müsse. Wir müssen also annehmen, daß Maria mit der menschlichen Natur auch die unbefleckte Empfängnis auf ihr Kind übertrug. Dabei läßt sich aber viertens kein sachlicher Unterschied zwischen Erbsündelosigkeit und Gnadenstand machen. Sie lassen sich in der gegenwärtigen Heilsordnung nicht trennen. Ja wir müssen fünftens erste und zweite und damit radikale Heiligung Marias vorverlegen und mit ihrer unbefleckten Empfängnis verschmelzen. Daraus ergibt sich, wie es scheint, zwingend, daß Maria ihrem Kinde den Gnadenstand übermittelte.

Das sind Gründe genug, die zu einer Untersuchung nötigen, ob solche Folgerungen trotz der oben angemeldeten schweren Bedenken anerkannt werden können, oder ob sie und damit ihre Voraussetzung, vor allem die Ursächlichkeit der unbefleckten Empfängnis Marias an der Christi abzulehnen sei. Dann aber fragt es sich, ob nicht auch die Ursächlichkeit der Jungfräulichkeit Marias an der unbefleckten Empfängnis Christi von dem gleichen Schicksal betroffen werde. Damit müßten wir aber auch diese Lehre des hl. Thomas aufgeben, während es doch darum geht, an seinem Lehrgebäude so schonend als möglich weiterzubauen.

2. Eine erste beruhigende Überlegung

Die Schwierigkeit liegt wesentlich darin, daß das Kind, dessen Gnadenstand Maria verursacht haben soll, Christus ist, der Gottessohn und Erlöser. Sehen wir einstweilen davon ab. Nehmen wir also an, es wäre ein anderes Kind Marias gewesen, das sie parthenogenetisch gezeugt hätte. Fragen wir uns, ob und wieso dann ihre unbefleckte Empfängnis und die damit verbundene Erbsündelosigkeit und Gnadenfülle Ursache der Erbsündelosigkeit und Gnadenfülle dieses Kindes sein konnte. Es scheint, daß dafür alle Voraussetzungen gegeben wären. Auch Thomas hätte sie wohl anerkannt, wenn er sie gekannt hätte.

Erstens. Nach dem Sündenfall übertrug jeder Vater und nach Thomas nur der Vater (von Adam angefangen) seinen Kindern mit der menschlichen Natur die Erbsünde. Wäre der Sündenfall nicht geschehen, so hätte jeder Vater und nach Thomas nur der Vater seinen Kindern die Erbgnade übertragen, wie er ihnen die menschliche Natur übertrug, an die sie geknüpft war. Wenn wir nach heutiger Biologie annehmen, daß die Mutter ihren Kindern die menschliche Natur so gut überträgt wie der Vater, so folgt, daß nach dem Sündenfall nicht bloß der Vater, sondern auch jede Mutter (von Eva angefangen) den Kindern die Erbsünde übertrug. Wäre der Sündenfall nicht erfolgt, dann hätte ebenso nicht bloß der Vater, sondern auch die Mutter (von Eva angefangen) dem Kinde die menschliche Natur und mit ihr die Erbgnade übertragen. Die unbefleckte Empfängnis der Eltern wäre im weiteren Verlauf immer Ursache der unbefleckten Empfängnis ihrer Kinder gewesen.

Zweitens. Die Übertragung der Erbsünde vom Vater auf die Kinder geschah nach Thomas durch dasselbe Mittel, durch das die menschliche Natur übertragen wurde, nämlich durch den männlichen Samen. Wir müssen heute genauer sagen, durch die männliche Keimzelle. Durch das gleiche Mittel wäre auch die Erbgnade übertragen worden. Wir müßten heute folgerichtig dasselbe von der mütterlichen Keimzelle, dem Ei, sagen. Dieses Übertragungsmittel hatte aber nicht selbst die Erbsünde und hätte nicht selbst die Erbgnade gehabt. Begreiflicherweise. Es war ja selbst nicht geistbeseelt und daher nicht wie die Geistseele fähig, mit Sünde oder Gnade behaftet zu sein. Es hatte nur die Kraft

(*virtus*), die Erbsünde zu übertragen, und hätte ebenso die Kraft gehabt, die Erbgnade zu übertragen. Das gleiche müßte natürlich heute folgerichtig von der weiblichen Keimzelle gesagt werden.

Drittens. War ein Vater so geheiligt, daß er nicht bloß formal von der Erbsünde frei und damit im Gnadenstand war, sondern so, daß auch kausal sein Same nicht mehr die Kraft hatte, die Erbsünde zu übertragen, so hatte er statt dessen die Kraft, die Erbsündelosigkeit und den Gnadenstand zu übertragen. Seine Kinder wären unbefleckt empfangen worden. Dasselbe müßte folgerichtig heute von einer Mutter gesagt werden. Wenn also Maria unbefleckt empfangen war und wenn ihre unbefleckte Empfängnis formal so integriert war, daß sie die Erbsünde, die sie formal nicht hatte, auch kausal nicht übertragen konnte, so hatte sie doch kausal die Kraft, statt dessen mit der menschlichen Natur dem Kinde die Erbsündelosigkeit und den Gnadenstand zu übertragen, den sie selbst formal hatte.

Viertens. Diese Übertragung von Erbsündelosigkeit und Gnadenstand hatte dann offenbar kausal einen irgendwie sakramentalen Charakter. Die Übertragung des leiblichen Lebens war ein sichtbares und wirksames Zeichen unsichtbarer Übertragung des Gnadenlebens, ein Zeichen, das von Gott zu unserer Heiligung eingesetzt war. Infolgedessen geschah diese Übertragung nicht bloß infolge Ursächlichkeit (*ex opere operantis*) der Eltern, in unserem Falle der Mutter, sondern infolge der Ursächlichkeit Gottes (*ex opere operantis Dei, ex opere operato*).

Fünftens. Maria hätte also auf diese Weise sakramental in einem Kinde, das nicht Christus war (wie wir *per fictionem* annehmen), die unbefleckte Empfängnis und zwar nicht bloß Erbsündelosigkeit, sondern Gnadenstand und eventuell auch Gnadenfülle verursacht. Sie hätte dabei nichts anderes getan als das, was nach Thomas alle Väter getan hätten, wenn der Sündenfall nicht erfolgt wäre. Wir müßten es heute auch allen Müttern zubilligen, infolgedessen auch Maria. Sie ist ein Gegenbild der sündigen Eva, indem sie, anstatt wie Eva sündig zu sein, im Gegensatz zu ihr sündelos war. Sie ist ebenso ein Ebenbild der sündelosen Eva, indem sie, wie diese vor ihrem Sündenfall, unbefleckt war. Sie war das aber nicht bloß formal, sondern auch kausal. Als Gegenbild Evas übertrug sie auf ihr Kind Erbsündelosigkeit und Gnade, im Gegensatz zu Eva, die ihren Kindern Erbschuld und Ungnade übermittelte. Als Ebenbild Evas aber übertrug Maria ihrem Kinde Erbsündelosigkeit und Gnade, wie es Eva an ihren Kindern getan hätte, wenn der Sündenfall nicht erfolgt wäre.

Es handelt sich also nicht darum, ob durch Maria eine solche Verursachung des Gnadenstandes an einem Kinde möglich gewesen wäre, sondern nur darum, ob solches auch an diesem Kinde denkbar war, das Jesus Christus, Gottessohn und Erlöser ist.

3. Versuch einer befriedigenden Lösung

Wenn wir zu einer Lösung kommen wollen, so werden wir drei Fragen stellen und beantworten müssen: War eine solche Ur-

sächlichkeit Marias am Gnadenstand Christi überhaupt möglich? Und wenn, war sie auch wirklich? Wenn ja, wie ist sie zu denken? Um hier so klar als möglich sehen zu können, müssen wir zu den einschlägigen Vernunfts- und Glaubensanalogien greifen. Sie sind nach dem Vatikanum[24] das wichtigste Mittel, um ein gewisses religiös fruchtbares Verständnis der Dogmen zu gewinnen.

Voraussetzungen der Möglichkeit. — Es bleibt voll und ganz aufrecht, daß die unbefleckte Empfängnis Christi das Werk Gottes (*opus operantis Dei*) ist. Wir können es den einzelnen göttlichen Personen zueignen. Dann ist es der Vater, der Christi Seele erschuf, sie seinem Leib einerschuf, sie zugleich im Zustande der Erbsündelosigkeit und Gnade schuf und einerschuf und dabei die ganze Natur, auch den Leib Christi, radikal heiligte. Es ist der Sohn, der sich mit der menschlichen Natur zur Einheit einer Person vereinigte, sich aber nur mit einer Natur vereinigte, die schon kraft dieser Vereinigung im Stande der Erbsündelosigkeit und Gnade sein mußte. Es war der Hl. Geist, der vom ersten Moment der Empfängnis auf Christus, seiner menschlichen Natur und vor allem auf seiner Seele ruhte und dies mit seinem siebenfachen Geist, d. h. mit der Fülle seiner Gnadengaben tat.

Aber auch die unbefleckte Empfängnis Marias war voll und ganz Werk Gottes und kann allen drei Personen zugeeignet werden. Der Vater wirkte dabei an der Seele seiner geliebtesten Tochter, der Sohn an der seiner künftigen Mutter, der Hl. Geist an seiner auserwählten Braut den Gnadenstand im ersten Augenblick.

Aber anderseits lebte die Mutter Maria zeitlich vor ihrem Kinde. Ihre unbefleckte Empfängnis ging seiner unbefleckten Empfängnis voraus. Das eine Werk Gottes geschah vor dem anderen. Auch diesen zeitlichen Zusammenhang schuf Gott. Da erhebt sich nun die Frage: Konnte Gott zwischen beiden Empfängnissen nur einen zeitlichen, konnte er nicht auch einen ursächlichen Zusammenhang schaffen? Mit anderen Worten, konnten sich Vater, Sohn und Hl. Geist nicht dieser Mutter und ihrer Begnadung bedienen, um das Kind Christus zu begnaden? Konnten sie nicht zeitlich vorher die unbefleckte Empfängnis in Maria bewirken, um sie zeitlich nachher durch Maria auch in Christus zu verursachen? Maria wirkte sie dann infolge der Wirksamkeit Gottes (*ex opere operantis Dei*) und Gott wirkte sie, indem er sich dabei Marias als seines Werkzeuges oder seiner Werkgehilfin (*ministra, ancilla*) bediente.

Zweitens. Während Maria ihr einzig dastehendes Vorrecht der unbefleckten Empfängnis nur im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi hatte, wie das Dogma besagt, müssen wir dagegen annehmen, daß Christus seine unbefleckte Empfängnis im Hinblick auf seine eigenen Verdienste hatte, die er sich im weiteren Leben und besonders in seinem Tode erwarb. Die unbefleckte Empfängnis Christi war also voll und ganz, ja vor allem ein Werk Christi selbst (*opus merentis Christi*).

[24] Sess. 3, cap. 4 (Denz. 1796).

Aber wenn Maria im Hinblick auf Christi Verdienste formal unbefleckt empfangen war, konnte sie im Hinblick auf dieselben Verdienste Jesu Christi nicht auch kausal dazu begnadet sein, diese unbefleckte Empfängnis und damit Erbsündelosigkeit und Gnadenstand auch auf ihr Kind zu übertragen? Sie tat es dann nicht infolge ihrer, sondern seiner Verdienste *(ex opere merentis Christi)*.

Drittens. Alle kausalen Zusammenhänge zwischen Geschöpfen in der Natur wie in der Übernatur sind Gottes Werk. Gott wirkt in uns Wollen und Vollbringen. Keine geschöpfliche Ursächlichkeit ersetzt göttliche Ursächlichkeit, sondern bedarf vielmehr ihrer. Es scheint also denkbar, daß Gott nicht bloß die unbefleckte Empfängnis Marias und Christi formal wirkte und Christus beide verdiente, sondern daß Gott auch einen ursächlichen Zusammenhang zwischen beiden wirkte und Christus ihn verdiente. Die unmittelbare und restlose Ursächlichkeit Gottes und Christi an beiden Empfängnissen wie an ihrem zeitlichen und ursächlichen Zusammenhang hindert dann nicht, daß zugleich zwischen beiden dieser ursächliche Zusammenhang bestand. Gott selbst hatte ihn vielmehr gestiftet.

Grundargument für die Wirklichkeit. — Aus der Möglichkeit folgt nicht die Wirklichkeit. Welche Argumente lassen sich also für die Tatsächlichkeit erbringen? Grundargument scheint folgendes zu sein: Nach heutiger biologischer wie theologischer Erkenntnis übertrug Maria in echt stammelterlicher Weise auf Christus die menschliche Natur. Nach ebenso allgemeiner theologischer Anschauung kann in der gegenwärtigen Heilsordnung die menschliche Natur nicht im Zustand der reinen Natur übertragen werden, sondern nur im übernatürlichen Zustand der Erbsünde oder der Gnade. Es fragt sich also, ob Maria ihrem Kinde Christus die menschliche Natur im Zustand der Erbsünde oder der Gnade übermittelte. Darauf aber scheint nur die eine Antwort möglich, daß sie ihm die menschliche Natur im Gnadenstand übertrug. Maria verursachte also in Christus nicht bloß die menschliche Natur, sondern auch deren Gnadenstand.

Abwandlungen des Grundargumentes. — Ohne sein Wesen zu ändern, läßt sich dieses Grundargument in vielfältiger Form abwandeln und dadurch von neuen Seiten durchleuchten.

Erstens. Hätte Maria ihrem Kinde die menschliche Natur im Zustande der Erbsünde überliefert, so wäre Christus bei seiner Empfängnis in ähnlicher Lage gewesen, wie sie bei der ihrigen. Er hätte wie sie entweder von der Erbsünde vorbefreit, um nicht zu sagen vorerlöst werden müssen, um unbefleckt empfangen zu werden, oder er mußte nachträglich geheiligt werden. Beides widerspricht sowohl der heilsgeschichtlichen Stellung Christi wie der seiner Mutter. Es scheint unmöglich, von ihm zu sagen, er sei irgendwie vorerlöst oder nachgeheiligt worden. Es scheint aber ebenso unmöglich, von ihr zu sagen, sie, die unbefleckt empfangene und radikal geheiligte Mutter habe ihm die mensch-

liche Natur in einem Zustand der Sünde und nicht der Gnade übertragen. Also hatte notwendig die unbefleckte Empfängnis Marias die unbefleckte Empfängnis Christi und damit dessen Gnadenstand im ersten Augenblick zur Folge.

Zweitens. Der dreieinige Gott gab beiden das leibliche und seelische, somit das natürliche Leben. Er gab es Maria zuerst, Christus hernach. Er begnügte sich aber nicht mit diesem zeitlichen Hintereinander, sondern stiftete zwischen beider Leben ein kausales Auseinander. Er gab es ihnen also so, daß zugleich das Leben Marias Ursache für das Leben Christi war. Ja die Empfängnis Marias war Ursache für die Empfängnis Christi, ihre „passive Empfängnis" die Ursache für ihre „aktive", wie wir oben (2) sahen.

Nun hat Gott aber beiden mit dem natürlichen Leben zugleich das übernatürliche gegeben und er tat dies in beiden Fällen in Form der unbefleckten Empfängnis und radikalen Heiligung im ersten Augenblick. Es scheint also ganz im Sinne der Analogie zwischen natürlichem und übernatürlichem Leben, daß sich Gott auch hier nicht mit einem bloßen zeitlichen Hintereinander begnügte, sondern ein kausales Auseinander schuf. Infolgedessen war das Gnadenleben Marias irgendwie Ursache für das Gnadenleben ihres Kindes wie das natürliche Leben Marias Ursache für das natürliche Leben ihres Kindes.

Wir werden sagen müssen, Gott hätte Christus das natürliche wie das übernatürliche Leben formal geben können, ohne sich des natürlichen und übernatürlichen Lebens Marias als eines Mittels hiezu bedienen zu müssen. Da er sich aber tatsächlich ihres natürlichen Lebens bediente, um Christi natürliches Leben zu wirken, schiene es befremdend, wenn er sich nicht auch ihres übernatürlichen Lebens bedient hätte, um sein übernatürliches zu verursachen. Das scheint umso einleuchtender, als in Maria infolge ihrer radikalen Heiligung natürliches und übernatürliches Leben formal unzertrennlich verbunden war. Warum sollte es kausal anders sein?

Drittens. Gott hat, wie wir uns sagen mußten (2), die Kausalität ihres natürlichen Lebens sogar gesteigert. Er aktivierte ihre weibliche Zeugungskraft, so daß sie dieselbe ohne Mitzeugung eines Mannes ausüben konnte. Ja er tat dies, wenn wir Thomas folgen, um Christi willen, nämlich um eine Übertragung der Erbsünde auf Christus von Mannesseite zu verhindern. Es wäre merkwürdig, wenn er im Gegensatz dazu die Ursächlichkeit ihres übernatürlichen Lebens nicht bloß nicht gesteigert, sondern sogar herabgesetzt hätte, so daß sie die an sich vererbende Kraft ihrer unbefleckten Empfängnis und ihrer radikalen Heiligung an Christus nicht ausgeübt hätte.

Viertens. Wenn es wahr ist, was Thomas lehrte, daß sich Christus die Erbsünde zugezogen hätte, falls er von einem (nicht radikal geheiligten) Mann gezeugt worden wäre, so hätte dieser Mann in Christus den Sündenzustand verursacht. Warum sollte dann ein

radikal geheiligter Mann nicht den Gnadenzustand verursacht haben? Warum sollte dasselbe nicht eine radikal geheiligte Frau wie Maria tun?

Wie ist diese Ursächlichkeit zu denken? — Die dritte Frage, wie diese Gnadenursächlichkeit Marias an Christus zu denken sei, läßt sich vielleicht so beantworten: Wir nehmen als Analogie die Sakramentspendung, und zwar die Taufe. Der Taufende oder die Taufende vollzieht ein sichtbares Zeichen (*opus operantis*), verursacht aber durch dieses Zeichen das, was es bezeichnet, nämlich Befreiung von der Erbsünde und Erteilung des Gnadenstandes, verursacht es aber nicht infolge der Ursächlichkeit, mit der er das Zeichen vollzieht (*ex opere operantis*), sondern infolge der Ursächlichkeit Gottes (*ex opere operantis Dei*), die Gott an dieses Zeichen geknüpft hat. So wird das sichtbare Zeichen ein wirksames Zeichen unsichtbarer Gnade.

Diesen sakramentalen Charakter hätte offenbar, falls der Sündenfall nicht erfolgt wäre, jede Zeugung gehabt. Die Eltern (nach Thomas der Vater) hätten durch die Zeugung dem Kinde das natürliche Leben gespendet, damit aber auch das, was es bedeutet, das Gnadenleben, übermittelt, nicht infolge der natürlichen Lebensspendung allein, sondern infolge der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes (*ex opere operantis Dei*), die Gott an diese natürliche Lebensspendung geknüpft hat.

Erstens. Es handelt sich also offenbar darum, inwieweit die charismatische und sakramentale Begnadung Marias gegenüber Christus ging. Es scheint, daß alle ihre Gnadengaben nicht bloß ihrer Heiligung, sondern auch der Heiligung Christi und anderer dienten. Sie war in allen Stücken Magd des Herrn. Aus diesem Grunde scheint es auch, daß ihr die unbefleckte Empfängnis nicht bloß um ihrer Heiligung willen, sondern um Christi willen gegeben war. Dann aber war es ihre Aufgabe, diese Heiligung Christo zu übermitteln. Dieser Gedankengang wird durch viele weitere Erwägungen gestärkt.

Zweitens. Wenn schon ihre Jungfräulichkeit nicht bloß eine persönliche Tugend und damit eine Gnade zu ihrer Heiligung war, sondern ein Charisma, um ihr Kind von der Erbsünde zu bewahren, warum sollte ihre unbefleckte Empfängnis weniger charismatischen und sakramentalen Charakter haben? Man kann sogar vermuten, daß sie in erster Linie seinetwegen, nicht ihretwegen gegeben war. Sie war dann das von Gott gewählte Mittel, um die Seele des Kindes im ersten Augenblick zu heiligen, ja sozusagen nicht bloß in sich, sondern schon vorher in seiner Ursache, nämlich in seiner Mutter zu heiligen. Die Zeugung als die natürliche Lebensspendung war dann das von Gott eingesetzte Sakrament, um das Gnadenleben zu wirken, dessen Sinnbild das natürliche Leben war.

Drittens. Es mögen hier auch einige Vergleiche dienen. Christus ließ sich später von Johannes taufen. Dieser protestierte zunächst und erklärte, er habe es nötiger, von Christus getauft zu werden. Nur der Wille Christi bewog ihn, es trotzdem zu tun. Wir kennen

die Wirkung der Johannestaufe zu wenig. Aber so viel können wir sagen: Welche Wirkung sie auch hatte, sie hatte ihre Wirkung von Christus[25]. Trotzdem bediente sich Christus der Taufe des Johannes. Warum? Damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde[26]. Es war offenbar der Wille Gottes.

Ein anderer Vergleich. Christus wurde am achten Tage beschnitten. Nach allgemeiner theologischer Anschauung wurde bei solcher Gelegenheit den beschnittenen Knaben die Erbsünde genommen und die heiligmachende Gnade verliehen. Auch das konnte nur im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi geschehen. Es wurde an Christus vollzogen, obwohl es völlig überflüssig war, offenbar auch, damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde. Es war Gottes Gesetz.

Christus ließ sich von seiner Mutter etwas vermitteln, obwohl sie es nötiger hatte, das betreffende von ihm zu erhalten. Denn sie war unbefleckt empfangen im Hinblick auf seine Verdienste, er aber im Hinblick auf seine eigenen Verdienste. Wenn er sich trotzdem den ersten Gnadenstand von ihr vermitteln ließ, so war es, damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde. Es war offenbar Heilsordnung und Heilsanordnung Gottes.

Viertens. Hieher muß auch bezogen werden, was das Rundschreiben „Mystici corporis" von der gegenseitigen Notwendigkeit sagt, die zwischen dem Haupt Christus und den Gliedern seines Leibes besteht. Es wurde dort in einer Weise formuliert, die Thomas noch nicht gewagt hatte[27]. Kirche und Christgläubige können nichts tun ohne Christus. Aber auch das Haupt verlange die Hilfe seiner Glieder und nehme sie in Anspruch. Das tue der Würde Christi keinen Eintrag, sondern sei von ihm geradezu gewollt. Speziell habe er den Schatz der Erlösung ohne Mithilfe der Kirche erworben; er verteile ihn aber nicht ohne ihre werktätige Hilfe.

Übertragen wir das auf unseren Fall, dann müßten wir sagen: Christus hat die unbefleckte Empfängnis Marias und seine eigene wie jede Gnade allein durch seine Verdienste erworben. Er hat sie im Hinblick auf diese seine Verdienste gewirkt, bevor er sie verdient hatte. Er hat sie zuerst in Maria und dann in sich gewirkt. Während er sie aber in Maria ohne Zuhilfenahme ihrer Eltern wirkte, wollte er sich bei seiner eigenen unbefleckten Empfängnis seiner Mutter bedienen. Ja, vielleicht verlieh er ihr gerade deshalb das Vorrecht der unbefleckten Empfängnis, damit sie imstande wäre, sie auch ihm zu übertragen und so seine volle Mutter im natürlichen wie übernatürlichen Sinne zu sein. Sie konnte ihm zugleich das natürliche und das übernatürliche Leben schenken. Das tat dann der Würde Christi keinen Eintrag. Im Gegenteil, er wollte es, daß seine Mutter einen so hervorragenden Anteil an seiner Menschwerdung habe.

[25] Johannes Kosnetter, Die Taufe Jesu, Wien 1936.
[26] Mt 3, 15.
[27] WW 6 = Albert Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi, Wien 1950, 108.
[28] Encyclica „Divino afflante Spiritu".

Zusammenfassung der kausalen Integration. — Ich möchte weder den unklugen Eifer derer teilen, die nach Pius XII.[28] glauben, alles Neue schon deshalb bekämpfen oder verdächtigen zu müssen, weil es neu ist, noch die unkluge Voreiligkeit derer, die meinen, alles Neue schon deshalb verteidigen und rechtfertigen zu müssen, weil es neu ist. Ich wollte nur einen Versuch machen und bin vom Ergebnis nicht restlos beruhigt. Andere vielleicht auch nicht. Das ist ja oft und besonders dann der Fall, wenn scheinbar unvereinbare Dinge trotzdem gegeben sind. So war es ja mit der unbefleckten Empfängnis Marias von Anfang. Allgemeine Erlösungsbedürftigkeit schien mit ihr so lange nicht vereinbar, bis endlich der Schlüssel gefunden wurde. Ich hoffe, daß es der vereinigten Zusammenarbeit der Fachleute und schließlich dem Lehramt der Kirche gelingen werde, auch diese Frage zu beantworten. Wenn diese Antwort ein Ja ist, dann ist der Begriff der unbefleckten Empfängnis kausal in demselben Ausmaß integriert wie formal. Maria hat dann unbefleckte Empfängnis an Christus wesentlich in demselben Umfang verursacht, als sie ihr selbst formal gegeben war.

IV.

DIE INTEGRATION DER GOTTESMUTTERSCHAFT MARIAS DURCH IHRE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS

Nicht bloß die unbefleckte Empfängnis Marias ist formal und kausal integriert, sondern sie integriert umgekehrt auch andere Prädikate Marias.

Das mariologische Grunddogma ist die Gottesmutterschaft Marias. Ob sie nicht später einmal, systematisch gesehen, als ein Teil in ein erst zu definierendes Dogma wie die Miterlösung eingeht, werden wir später (V) erörtern. Aber auch dann bleibt die Gottesmutterschaft, historisch gesehen, nach wie vor das Grunddogma, von dem alle weitere Entwicklung der Mariologie ausging und ausgehen mußte. Gottesmutterschaft ist im Wesen eine dauernde Beziehung Marias zu Christus. Grundlage dieser dauernden Beziehung ist eine einmalige vorübergehende Tatsache, nämlich die mütterliche Ursächlichkeit Marias an Christus. Es ist die Tatsache, daß sie ihn als ihr Kind stammütterlich zeugte und ihn treumütterlich in ihrem Mutterschoß empfing, austrug, gebar, stillte und aufzog[29]. Auf Grund dessen, daß diese einmalige Tatsache nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, ist sie und bleibt sie immer und ewig seine Mutter.

Infolge dieser einzig dastehenden kausalen Beziehung Marias zu Christus wurden ihr formal qualitative Vorrechte zuerkannt, die außer ihr nur noch ihrem Kinde zukommen und die erst in jüngster Zeit dogmatisch festgelegt wurden. Von ihnen steht die unbefleckte Empfängnis am Anfang, die glorreiche leibliche Auf-

[29] Über den Unterschied von Stammelternschaft und Treuelternschaft s. ausführlich in WW 4, über Elternschaft vor, in und nach der Zeugung sowie vor, in und nach der Geburt s. WW 5.

nahme am Ende ihres Lebens. Man könnte dazwischen ihre immerwährende Jungfräulichkeit nennen. Schon diese Attribute integrieren also ihre Gottesmutterschaft. Sie erfüllen sozusagen Ansprüche, die Christus an eine Frau stellte, die seine Mutter zu sein begnadet war.

Nun ist die Gottesmutterschaft wohl das erste jener Attribute in der Reihenfolge der Absichten Gottes (*ordo intentionis*). Sie war das Erstbeabsichtigte und um ihretwillen wurden die anderen Vorrechte beabsichtigt, nicht umgekehrt. Aber in der Reihenfolge der zeitlichen Ausführung (*ordo executionis*) ist es anders. Da war die unbefleckte Empfängnis Marias das erste Attribut, das Gott in ihr verwirklichte und dann alle anderen, nicht umgekehrt.

Man hatte sich lange damit begnügt, die unbefleckte Empfängnis Marias als eine formale Auszeichnung Marias zu verstehen, die ihr als der künftigen Gottesmutter gebührte. Das kam in dem bekannten Wort zum Ausdruck: Gott konnte, es schickte sich und daher tat er es (*potuit, decuit, ergo fecit*). Es war sozusagen die Morgengabe, die der auserwählten Tochter des Vaters, der Mutter seines Sohnes und der Braut des Hl. Geistes gebührte.

Dieses Verhältnis der unbefleckten Empfängnis Marias zur Gottesmutterschaft besteht nach wie vor. Aber es wird durch einen wesentlichen Zug ergänzt und erscheint in einem neuen Licht, wenn die kausale Integration, die wir bisher beschrieben, zutrifft. Dann ist die Unbefleckte Empfängnis Marias nicht bloß ein Ehrenkleid (*decor, decet*), das ihr im Hinblick auf ihre künftige Gottesmutterschaft verehrt wurde, sondern zugleich eine Ausrüstung, um ihre Funktion der Gottesmutterschaft in entsprechender Weise ausüben zu können. Sie wird so zu einem integrierenden Teil der Gottesmutterschaft selbst. Damit bekommt das angeführte Wort einen neuen zusätzlichen Sinn. Die unbefleckte Empfängnis war irgendwie als Mittel zum Zweck der vollen Gottesmutterschaft gefordert.

1. Die Integration der Stammutterschaft Marias

Der Unterschied zwischen Stammelternschaft und Treuelternschaft ist fundamental. Stammelternschaft besteht darin, daß das Kind aus einem Teil der Eltern, ihrer Keimzelle, durch inneren Organisationswechsel wird. Treuelternschaft besteht dagegen darin, daß die Eltern dem Kinde die Bedingungen bieten, unter denen es sich aus der Keimzelle zum geburtsreifen Kinde und dann zum erwachsenen Menschen entwickeln kann[30].

Integration der bloßen Treumutterschaft zur Stammmutterschaft und damit zur vollen Mutterschaft. — Nach Augustin und Thomas wurde der menschlichen Mutter im Wesen nur Treuelternschaft, nicht Stammelternschaft zuerkannt. Das Kind stammte durch den Samen vom Vater. Die Mutter stellte nur Ackerboden oder Werkstoff für den aktiven Samen des Vaters. Infolgedessen überlieferte nur der Vater, nicht die

[30] Ebd.

Mutter, die menschliche Natur. Daher auch nur er die Erbsünde bzw. Erbgnade. Es bedurfte also auf seiten der Mutter keiner Integration durch unbefleckte Empfängnis, um das Kind vor Erbsünde zu bewahren. Nach heutiger Biologie aber ist die Treumutterschaft der Frau, die ihr nach wie vor bleibt, durch volle Stammutterschaft integriert. Sie liefert wie der Mann eine vollwertige Keimzelle. Sie übermittelt daher ebenso gut die menschliche Natur, und damit die Sünde oder Gnade der Natur, wie der Mann.

Integration der Stammutterschaft durch die unbefleckte Empfängnis. — Diese Integration der Treumutterschaft durch die Stammutterschaft fordert infolgedessen eine Integration der Stammutterschaft Marias durch etwas, von dem ihre Stammutterschaft einerseits davor bewahrt wird, die Erbsünde auf das Kind zu übertragen, anderseits befähigt wird, die Gnade zu übertragen. An sich hätte das eine radikale Heiligung nach der Empfängnis sein können. Gott aber wählte die radikale Heiligung im ersten Augenblick der Empfängnis. Somit war die unbefleckte Empfängnis eine Integration der Stammutterschaft Marias. Von Maria stammte nicht bloß ein Menschenkind, sondern ein Gnadenkind.

Integration der parthenogenetischen Stammutterschaft Marias. — Keine Stammelternschaft eines Menschen ist natürlicherweise so vollständig, daß sie allein ausreichte. Es bedarf immer der vereinten Stammelternschaft beider Eltern, um das Kind zu zeugen. Voraussetzung ist Verschmelzung beider Keimzellen. Nur bei der Zeugung Christi machte Gott eine Ausnahme. Er aktivierte, wie wir oben sahen, die Stammutterschaft Marias so, daß sie allein ohne menschlichen Vater imstande war, das Kind zu zeugen. So integrierte er also ihre natürliche Stammmutterschaft zur übernatürlichen, parthenogenetischen. Diese Integration hatte zunächst den Vorteil, daß sie eine Übertragung der Erbsünde auf das Kind von männlicher Seite ausschloß. Allein diese Exklusive wäre unvollständig gewesen, wenn nicht auch auf mütterlicher Seite Vorsorge gegen eine solche Übertragung getroffen worden und zugleich die Kraft gegeben worden wäre, die Gnade zu übertragen. So wurde also nicht bloß die Stammutterschaft Marias zur parthenogenetischen Stammutterschaft integriert, sondern diese wurde wieder durch die unbefleckte Empfängnis zu einer Art von Gnadenmutterschaft integriert.

Die Integration der leiblichen Stammutterschaft Marias durch die geistige. — Die Integration der Treumutterschaft und der Stammutterschaft zur parthenogenetischen Stammutterschaft hatte zunächst nur leibliche Stammutterschaft zur Folge, nicht geistige; eine solche hätte darin bestehen müssen, dem Kind nicht bloß das natürliche Leben des Leibes, sondern auch das übernatürliche Gnadenleben der Seele zu übermitteln. Dazu genügte Stammutterschaft nicht, auch dann nicht, wenn sie parthenogenetisch war. Auch Treumutterschaft reichte nicht aus. Die beste Betreuung kann nichts daran ändern, daß durch

die zeugenden Stammeltern üble Erbanlagen übertragen werden. So hätte alle Treumütterlichkeit Marias nicht hindern können, daß sie stammütterlich die Erbsünde übertrug und nicht die Erbgnade. Dazu wurde Maria erst durch ihre unbefleckte Empfängnis befähigt, vorausgesetzt, daß diese nicht bloß einen formalen, sondern auch einen kausalen Charakter hatte. Es wurde daher leibliche Stammutterschaft zur geistigen integriert. Es wurde sozusagen ihr übernatürliches Erbgut verändert. Ihre Keimzelle hatte dann nicht bloß die Kraft, das leibliche Leben zu übertragen, nicht bloß die höhere Kraft von oben, dies allein, ohne Mitursächlichkeit einer männlichen Keimzelle zu tun, sondern auch die Kraft, mit der menschlichen Natur die Übernatur der Gnade, mit dem Leibesleben das Gnadenleben zu vermitteln.

Maria erhielt dadurch das zurück, was Eva verloren hatte. Sie wäre wie Eva Mutter der Lebendigen in dem doppelten Sinn der Lebendigen des leiblichen und des Gnadenlebens gewesen. Jedes Kind, das Maria gezeugt hätte, wäre im Stande der Gnade gewesen. Inwieweit solches gegenüber ihrem Kinde Christus geschah, haben wir oben (III) erörtert.

Auf jeden Fall aber wurde die Stammutterschaft Marias durch ihre Unbefleckte Empfängnis in der besagten dreifachen Weise integriert und dadurch in der Wurzel verwandelt und geheiligt.

2. Die Integration der Treumutterschaft Marias durch die Unbefleckte Empfängnis

Treumutterschaft beinhaltet alle jene Funktionen, die einerseits von der Stammutterschaft verschieden sind, anderseits dazu dienen, dieser Stammutterschaft die günstigen Bedingungen ihrer Auswirkung und Ausübung zu sichern. Der Eigenart ihrer Stammmutterschaft mußte also auch die besondere Art ihrer Treuelternschaft entsprechen.

Betreuung ihrer geistigen Stammelternschaft. — Die Ursächlichkeit ihrer unbefleckten Empfängnis setzte die Bewahrung der damit gegebenen Gnadenfülle voraus. Wie sollte sie Erbsündelosigkeit und Gnade vermitteln, wenn sie diese Sündelosigkeit und Gnade nicht selbst bewahrte? Nun aber lag in der unbefleckten Empfängnis selbst die Gewähr dafür. Wie wir oben gesehen haben (I), beinhaltet der formale Begriff der unbefleckten Empfängnis nicht bloß die Fülle der heiligmachenden Gnade, sondern auch die Fülle der Folgebeschaffenheiten, nämlich Beharrlichkeit, Begierdelosigkeit und Freiheit von persönlicher Sünde. Damit war auch die Bewahrung jener Eigenschaften gesichert, die für die Betreuung ihrer geistigen Stammutterschaft unentbehrlich waren, nämlich Mütterlichkeit, Jungfräulichkeit und Ehefraulichkeit. So integrierte also die unbefleckte Empfängnis auch die Treumutterschaft Marias. Wir wollen das im einzelnen sehen.

Die Betreuung der parthenogenetischen Stammutterschaft. — Die durch höhere Aktivität integrierte partheno-

genetische Stammutterschaft wäre hinfällig gewesen, wenn Maria nicht die Jungfrauschaft bewahrt hätte. Sie hätte dann nicht bloß von ihrer parthenogenetischen Stammutterschaft keinen Gebrauch gemacht, sondern hätte außerdem die Stammvaterschaft eines Mannes eingeschaltet und damit eine Ursache der unbefleckten Empfängnis ihres Kindes aufgehoben.

Ihre Jungfrauschaft war also die wichtigste Betreuung ihrer parthenogenetischen Stammutterschaft und damit eine wesentliche Treumutterschaft an ihrem parthenogenetisch und unbefleckt zu empfangenden Kinde. Aber diese Jungfrauschaft ward behütet durch ihre Tugend der Jungfräulichkeit und diese Tugend war wie alle ihre Tugenden eine Folge ihrer Gnadenfülle und damit ihrer unbefleckten Empfängnis. So integrierte also unbefleckte Empfängnis über Jungfräulichkeit und Jungfrauschaft die Treumutterschaft Marias an ihrem Kinde.

Die Betreuung der Stammutterschaft überhaupt. — Allein nicht bloß ihre geistige und ihre parthenogenetische Stammmutterschaft erforderte eine besondere Betreuung, sondern schon ihre Stammutterschaft überhaupt. Stammelternschaft an einem Kinde darf nach Thomas sittlicher Weise nur ausgeübt werden, wenn dem Kinde die gemeinsame Betreuung von Vater und Mutter gesichert ist. Die Sicherung ist nach Thomas nur in der Ehe gegeben[31]. Infolgedessen war Maria zur Ehe verpflichtet, um dem Kinde beiderlei Treuelternschaft, betreuende Vaterschaft und betreuende Mutterschaft, zu sichern.

Es gab öfter Eheleute, die Jungfräulichkeit und Ehelichkeit verbanden. Aber einzig war der Fall, daß eine Mutter leibliche Mutterschaft, Jungfräulichkeit und Ehefraulichkeit verbinden mußte. Es gehörten auserlesene Tugenden dazu, um einer solchen Aufgabe gerecht zu werden. Maria mußte Mütterlichkeit, Jungfräulichkeit und Ehefraulichkeit in einer Person vereinigen. Wir zweifeln nicht, daß ihr diese Tugenden verliehen wurden. Aber es dürfte auch kaum ein Zweifel sein, daß sie ihr als Folgetugenden jener Sündelosigkeit und Gnadenfülle verliehen wurden, die ihre unbefleckte Empfängnis ausmacht. Wenn ja, dann integrierte ihre unbefleckte Empfängnis ihre Treumutterschaft am Kinde auch in dieser Hinsicht.

Diese Überlegungen scheinen zu genügen, um zu zeigen, daß die unbefleckte Empfängnis nicht bloß eine formale Auszeichnung in Hinsicht auf die Gottesmutterwürde Marias war, sondern zugleich ein integrierender Bestandteil dieser Gottesmutterschaft selbst, ob man nun die Stammutterschaft oder die Treumutterschaft an Christus in Betracht zieht.

---

[31] WW 4 und 5.

V.

INTEGRATION DER MITERLÖSUNG MARIAS DURCH IHRE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS

Zwei Attribute Marias scheinen heute immer größere Bedeutung zu erlangen, nämlich Miterlöserin (*corredemptrix*) und Mittlerin aller Gnaden (*omnium gratiarum mediatrix*).

Erlösung kann im engeren und im weiteren Sinn verstanden werden. Im engeren Sinn ist es der Erlösungstod Christi am Kreuze, im weiteren das ganze Erlösungswerk. Es schließt erstens die Vorbereitung des Erlösungstodes, insbesondere die Menschwerdung in sich, zweitens den Erlösungstod selbst und als drittes die Zuwendung der Erlösungsfrüchte. An diesem Erlösungswerk des Gottessohnes war Maria die Gottesmutter maßgeblich beteiligt und dadurch Miterlöserin. Es scheint daher, daß man ihr Miterlösungswerk ebenso wie das Erlösungswerk in drei Teile auflösen könnte, in Miterlösungswerk vor, in und nach der Erlösung, bzw. in ihre Mitwirkung an der Vorbereitung, Durchführung und Zuwendung der Erlösung.

Diese Dreiteilung gestattet dann eine gewisse systematische Einordnung anderer Attribute in das der Miterlösung. Denn ihre heilige Mutterschaft ist dann Miterlösungswerk vor der Erlösung, nämlich Vorbereitung, ja wichtigste Vorbereitung der Erlösung durch ihre Mitwirkung an der Menschwerdung. Allgemeine Gnadenmittlerschaft aber wäre ihr wesentliches Miterlösungswerk nach der Erlösung am Kreuze, nämlich Zuwendung der Erlösungsfrüchte.

In ähnlicher Weise ließe sich auch das Prädikat „Gefährtin des Erlösers" (*socia redemptoris*)[32] in drei auflösen. Sie war Gefährtin des Erlösers vor dem Tode, im Tode und nach dem Tode.

Vielleicht ließe sich neben dem Prädikat „Miterlöserin" (*corredemptrix*) auch das der Erlösungsmittlerin (*mediatrix redemptionis*) prägen. Dabei könnte man wieder zwischen ihrer Mittlerschaft an der Vorbereitung und Menschwerdung, ihrer Mittlerschaft unter dem Kreuze und ihrer Mittlerschaft nach dem Kreuzestode unterscheiden.

Wir wollen auf jeden Fall aus Gründen der Darstellung diese Dreiteilung zugrundelegen und sehen, ob und wieweit der Begriff der Miterlösung oder Erlösungsmittlerin durch den der Unbefleckten Empfängnis integriert werde.

1. Die vorerlöste Miterlöserin oder Erlösungsmittlerin

Es gab und gibt nur einen einzigen Menschen, der unerlöst war, weil er der Erlösung nicht bedurfte. Es ist der Mensch Jesus Christus, Gottessohn und Erlöser. Seine Erlösung war auch nicht Miterlösung oder Erlösungsmittlerschaft, sondern unmittelbare Erlösung der Menschen. Das schließt aber nicht aus, daß er sich Marias, seiner Mutter, also daß der Gottessohn sich der Gottesmutter in einer Weise bediente, die ausreicht, um ihr das Attribut der Miterlösung oder Erlösungsmittlerin zu sichern.

[32] Constitutio „Munificentissimus Deus" vom 1. Nov. 1950.

Wesentliche Voraussetzung dafür war aber offenbar ihre Vorerlösung (*praeredemptio*). Infolgedessen läßt sich vielleicht der Satz formulieren: Um Miterlöserin und Erlösungsmittlerin sein zu können, war sie vorerlöst. Diese Vorerlösung aber war ihre unbefleckte Empfängnis. Ja diese selbst war erst als theologisch einwandfrei anerkannt, als man den Begriff der Vorerlösung geschaffen hatte. Er hatte zunächst die Bedeutung, daß Maria von der Sünde erlöst wurde, bevor sie mit ihr befleckt war. Hat aber die unbefleckte Empfängnis den formalen und kausalen Charakter in dem oben beschriebenen integralen Sinn, so heißt Vorerlösung zugleich: Sie wurde vorher erlöst, indem sie mit der unbefleckten Empfängnis die formale und kausale Ausrüstung erhielt, um Miterlöserin und Erlösungsmittlerin sein zu können.

Auf diese Weise scheint die unbefleckte Empfängnis Marias als Vorerlösung ein integrierender Teil ihres Attributes als Miterlöserin und Erlösungsmittlerin zu sein. Sie ist vorerlöste Miterlöserin (*corredemptrix praeredempta*) und Erlösungsmittlerin (*praeredempta redemptionis mediatrix*).

2. Die Gefährtin des Erlösers

Pius XII. spricht in seiner Constitutio „Munificentissimus Deus" die Dogmatisierung der leiblichen und glorreichen Aufnahme Marias in den Himmel aus. Dabei gebraucht er zweimal den Ausdruck Gefährtin des Erlösers (*socia redemptoris*). Gefährtin des Erlösers war sie von dessen Empfängnis an. Im Augenblick dieser Empfängnis wurde ihr Kind Gottessohn und sie Gottesmutter und damit wurde für immer eine Beziehung zwischen ihnen hergestellt, die in der ganzen Heilsgeschichte einmalig ist: Die Gottesmutter ist und bleibt unzertrennliche Gefährtin des Gottessohnes, die vorerlöste Gefährtin des Erlösers. Sie sind heilsgeschichtlich ein unzertrennliches Paar wie ihre Vorbilder, Gegenbilder und Ebenbilder Adam und Eva.

Die Zeit läßt sich in drei Zeiträume teilen. Der erste ist der von der Empfängnis Christi bis zum Tode des Herrn, der zweite der vom Tode des Herrn bis zum Hinscheiden Marias, der dritte vom Hinscheiden Marias in Ewigkeit. Der zweite Teil ist ein Zeitraum der vorübergehenden Trennung. Wir vernachlässigen ihn zunächst. Der erste Zeitraum ist dadurch ausgezeichnet, daß Maria die Gefährtin des Erlösers in diesem irdischen Leben ist. Der dritte ist es, der sie beide vereint in leiblicher und seelischer Glorie. Uns interessiert hier zunächst der erste Teil. Er scheint durch eine These, Antithese und Synthese charakterisiert.

Die Thesis ist folgende. Wenn Maria Gefährtin des Erlösers war, so war sie es zunächst durch das Band, das Gottessohn und Gottesmutter vom Augenblick der „aktiven Empfängnis Marias" und „passiven Empfängnis Christi" umschlang. Es war aber nicht das einzige. Sie war auch engste Gefährtin seiner Gnade, Gnadenfülle und radikalen Heiligung. Denn sie war die einzige nach ihm, die wie er unbefleckt empfangen war und dies in dem formalen und kausalen Sinn, den wir oben (I—III) beschrieben haben.

In eigentümlicher Antithese dazu war sie auch Gefährtin der Unbilden, Mühsale und Mängel dieses Lebens, Leidens und Sterbens. Die Unbilden dieses Lebens sind aber im allgemeinen Folge der Erbsünde und Strafen für ihre Schuld. Das konnten sie aber in diesem Falle unmöglich sein, da Maria wie Christus von der Erbschuld frei war und daher nicht für ihre Schuld zu büßen hatte.

Die Synthese besagt aber, daß diese gegensätzlichen Eigenschaften trotzdem bei beiden vereint waren. Maria war also hierin Gefährtin Christi. Sie hätte wie er infolge der Begnadung die paradiesischen Vorrechte haben müssen, die aus solcher Begnadung resultierten, und hatte wie er sie trotzdem nicht. Sie hätte infolge der Erbsündelosigkeit wie er von diesen Folgen der Erbsünde frei sein müssen und war es wie er trotzdem nicht. Sie hätten beide im Zustand der unversehrten Natur (*natura integra*) sein müssen und waren es nicht. Das mußte bei beiden einen besonderen Grund haben. Er kann offenbar nur in einer besonderen Sendung gesucht und gefunden werden. Sie war Gefährtin dieser Sendung. Es war die Sendung, trotz Gnade der Gnadenfolgen zu entbehren und trotz Erbsündelosigkeit die Erbsündefolgen zu tragen. Diese Sendung aber war offenbar identisch mit dem Beitrag, den sie zur Erlösung zu leisten hatten. So war sie also Gefährtin seiner Begnadung, seines unverdienten Leidens, seiner besonderen Sendung dazu und damit seines Erlösungswerkes.

Man sieht aber sofort, daß dies unmöglich gewesen wäre ohne die unbefleckte Empfängnis. Ohne sie wären wohl Leiden und Unbilden gewesen, aber nicht unverdient, sondern als Folgen der Erbsünde. These, Antithese und Synthese wäre hinfällig gewesen. Maria wäre nicht in diesem Sinne Gefährtin der Gnade und des unverdienten Leides noch der damit verbundenen Sendung und Erlösung gewesen. So integriert die unbefleckte Empfängnis ihr Attribut als Gefährtin des Erlösers.

Das scheint mir auch ein wichtiger Grund zu sein, der Schmerzensmutter die mütterlichsten aller Mutterschmerzen, die Vorwehen und Wehen, sowie die normalen Verletzungen vor, in und nach der Geburt nur insofern abzusprechen, als dies zur Wahrung ihrer heiligen Jungfrauschaft erforderlich ist. Im übrigen sind es natürliche Mängel (*defectus naturales*). Solche dürfen wir ihr ebensowenig doketisch aberkennen wie Christus, besonders dann nicht, wenn dies ihrer wahren Mutterschaft Eintrag täte[33]. Wenn aber diese Schmerzen und Mängel als Strafen der Erbsünde angesehen werden, so zeigt eben obige Ausführung, daß Maria wie Christus aus einer besonderen Sendung das leiden mußten, was andere als Folgen ihrer Erbsünde leiden müssen[34].

---

[33] WW 5, 113–119.
[34] Siehe Anm. 12.

3. Miterlösung vor, in und nach der Erlösung

Wir wollen nun von der oben (V) vorgeschlagenen Dreiteilung des Erlösungswerkes Gebrauch machen und untersuchen, inwiefern Maria bei jedem der Teile Miterlöserin sei und inwieweit dabei ihr Miterlösungswerk durch ihre unbefleckte Empfängnis integriert werde.

Miterlöserin vor der Erlösung. — Die wesentliche Vorbereitung der Erlösung am Kreuze und des Opfertodes Christi war die Bereitstellung des Erlösers und des Lösepreises, des Opferpriesters und der Opfergabe. Dieser Erlöser war Jesus Christus, der Lösepreis war sein Blut und Leben. Er war der Opferpriester und die Opfergabe. Die Bereitstellung erfolgte durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Diese Menschwerdung ist aber wesentlich Marias Werk. Sie hat ihn als ihr Kind empfangen, ausgetragen, geboren, gestillt, aufgezogen. Ihre Gottesmutterschaft ist also ihr wesentlicher Beitrag als Miterlöserin vor der Erlösung. Alles das, was wir über die kausale Integration der Mutterschaft, sei es Stamm-, sei es Treumutterschaft Marias durch ihre unbefleckte Empfängnis gesagt haben (IV), wäre hier zu wiederholen. Durch sie, als ihre Vorerlösung, war sie daher wesentlich befähigt, Erlösungsmittlerin und in diesem Sinne Miterlöserin vor der Erlösung zu sein.

Miterlöserin in der Erlösung. — Unsere Erlösung geschah durch Christi Leiden und Sterben am Kreuz. Es läßt sich materiell und formell betrachten. Erstens. Materiell war Christi Tod wie jeder Tod Trennung der Seele vom Leib und Trennung des Sterbenden von den Lebenden. Es war ein früh- und vorzeitiger, gewaltsamer und blutiger, schmerzhafter und grausamer Tod. Er war von Mitmenschen vorsätzlich angetan (Mord) und der Verbrechertod eines Unschuldigen (Justizmord), somit schändlich und ehrlos. Es war das größte Leid und Unrecht, das dem Herrn geschah.

Mit diesem Leiden war Maria Mitleidende. Damit ist nicht bloß das Mitleid und Mitfühlen der Mutter mit dem Leiden ihres Sohnes gemeint, sondern vor allem auch ihr eigenes Leiden, durch das sie seine Leidensgefährtin war. Es bestand darin, daß sie ihren eingeborenen Sohn verlor und ihn vor- und frühzeitig auf so gewaltsame und blutige, schmerzhafte und grausame, ungerechte, schändliche und ehrlose Weise verlor. Es war auch für sie das größte Leid und Unrecht, das ihr angetan wurde.

Es ist also schon materiell zutreffend, was das Rundschreiben „Mystici corporis" sagt[35], daß nämlich Maria ergänzte, was an dem Leiden Christi noch fehlte. Das Leiden Christi und das Mitleiden Marias war demnach ein Ganzes (*totum*), das nach Gottes Willen nicht ganz (*integrum*) gewesen wäre ohne das Mitleiden Marias. Sie war dabei nicht bloß nach ihm die Nächst- und Meistbetroffene, sondern die notwendig Mitbetroffene. Das ergab sich wesentlich aus der engen Beziehung zwischen Mutter und Sohn.

[35] Rundschreiben „Mystici corporis", Text zu dessen Anm. 218.

Paulus (Kol 1, 24) sagt auch von sich, daß er das ergänze, was von den Leiden Christi fehle, und „Mystici corporis" sagt das von den Leiden aller Glieder Christi[36]. Allein die Ergänzung erhält bei Maria einen wesentlich engeren Charakter[37] als bei irgendwelchen anderen Leidenden. Leiden des Gottessohnes und der Gottesmutter ergänzen sich auf einzigartige Weise. Das ist nicht bloß durch ihre Gottesmutterschaft, sondern auch durch die unbefleckte Empfängnis bedingt. Durch sie war Mutter und Kind vor allen anderen Menschen ausgezeichnet. Im Gegensatz zu ihnen war daher ihr Leiden nicht eine Folge der Erbsünde. Denn sie beide und sie allein waren davon frei. Sie litten also in keiner Weise, was sie verdienten. Nicht bloß, daß sie die Verbrechen nicht begangen hatten, deretwegen sie leiden mußten. Sie hatten auch sonst keine persönliche Sünde abzubüßen. Sie hatten auch die Erbschuld nicht, als deren Strafe ihr Leiden hätte angesehen werden können. So war also Maria die einzige Leidensgefährtin dieses unverdienten und ungerechten Leidens als solche. Ihre unbefleckte Empfängnis integrierte ihr Mitleiden mit dem Leiden Christi.

Zweitens. Dieses materielle Leiden hatte aber eine wesentlich formelle Seite in religiöser und übernatürlicher Hinsicht. Es war Opfer, Buße und Erlösung. Dabei war Christus als Subjekt der Opferpriester, Büßender und Erlöser, als Objekt aber die Opfergabe, das Bußgeld und der Lösepreis. Der Akt aber, mit dem er als Subjekt dieses Objekt vollzog, war freiwillig, unschuldig und stellvertretend. Inwieweit nun Maria dabei Miterlöserin war, das hängt ganz von dem Anteil ab, den sie an diesem formellen Charakter des materiellen Leidens und Sterbens hatte. Objektiv brachte sie dieselbe Opfergabe dar, erlegte sie dasselbe Bußgeld und zahlte denselben Lösepreis wie er, nämlich ihren wie des Vaters eingeborenen Sohn Jesus Christus. Dem Akt nach tat sie es wesentlich ebenso freiwillig, unschuldig und stellvertretend für die Schuldigen wie er. Sie verlor ihren Sohn nicht bloß passiv, indem er ihr genommen wurde, sondern opferte ihn nach seinem Willen aktiv, wie sie ihn aktiv gezeugt und betreut hatte.

Als Subjekt des Opferaktes war sie nun freilich von Christus wesentlich verschieden. Nicht bloß war er der männliche Vertreter, sie die weibliche Vertreterin vor Gott und den Menschen, sondern er opferte als Gottessohn, sie als Gottesmutter. Er opferte, ohne dadurch selbst erlöst werden zu müssen. Sie opferte als Vorerlöste, die diesem Opfer ihre Vorerlösung verdankte. Vor allem aber war er der Christus und als solcher der Hohepriester im theokratischen Sinn. Das konnte ihr nicht zukommen. Infolgedessen mußte ihr das Prädikat Priesterin (*sacerdos*) aberkannt werden[38]. Aber man könnte ihr vielleicht ein gewisses Mitpriestertum (*consacerdotium*) im Sinne des höchsten „Laienpriestertums" zuerkennen. Jedenfalls wird man bei aller Verschiedenheit beider

[36] Ebd.
[37] Ebd.
[38] Das Prädikat *sacerdos* wurde ihr vom Hl. Officium ausdrücklich aberkannt.

Subjekte sagen müssen, daß Marias Akt des Mitopfers durch ihre Eigenschaft als Gottesmutter in analoger Weise seinen großen Wert bekam wie Christi Akt des Opfers durch seine Eigenschaft als Gottessohn. Von dem Laienpriestertum aber sagt das Rundschreiben[39]: „Ebenso bringen aber auch die Gläubigen selbst das unbefleckte Opfer, das einzig und allein durch des Priesters Wort auf dem Altare zugegen ist, durch die Hände desselben Priesters in betender Gemeinschaft mit ihm dem ewigen Vater dar". Übertragen auf unseren Fall, müßte es dann lauten: Ebenso brachte aber auch Maria das unbefleckte Opfer, das einzig und allein durch den Gottmenschen und Hohenpriester Jesus Christus ein solches im eigentlichen Sinne war, durch diesen selben Hohenpriester in betender, aber auch leidender, büßender Gemeinschaft mit ihm dem ewigen Vater dar[40].

Ihre Miterlösung scheint also darin bestanden zu haben, daß sie wie Christus denselben Lösepreis, ihren und des Vaters eingeborenen Sohn auf wesentlich gleiche (freiwillige, unschuldige und stellvertretende) Weise mitopfernd, mitbüßend und mitverdienend[41] bezahlte, aber nicht wie er in der Eigenschaft des Gottessohnes, Christus, Hohenpriesters und ersten Theokraten, sondern in der Eigenschaft der Gottesmutter, ersten Christin und Laienpriesterin und höchsten Theokratumenen.

Auch hier werden wir sagen müssen, daß ihre unbefleckte Empfängnis diese ihre Miterlösung integrierte. Als Vorerlösung hatte sie zur Folge, daß sie nicht erlösen, sondern nur miterlösen konnte. Denn sie mußte zuerst selbst erlöst werden und verdankte gerade dieser Erlösung ihre Vorerlösung in Form der unbefleckten Empfängnis. Umgekehrt aber befähigte diese Vorerlösung sie positiv zur Miterlösung. Denn sie befähigte Maria zur Gottesmutterschaft und damit zur Zeugung der Opfergabe, die dann er und sie mit ihm opferte. Sie befähigte Maria, als Gottesmutter neben dem Gottessohn mitopfernd unter dem Kreuze zu stehen. Vor allem aber war sie die Voraussetzung für Maria, dieses Mitopfer wie er sein Opfer freiwillig, unschuldig und stellvertretend darzubringen.

Diesen Zusammenhang zwischen der Unbefleckten Empfängnis und der Miterlösung bzw. dem Mitopfer Marias drückt „Mystici corporis" so aus: „Sie hat frei von jeder persönlichen oder erblichen Verschuldung und immer mit ihrem Sohn auf das innigste verbunden, ihn auf Golgatha zusammen mit dem gänzlichen Opfer ihrer Mutterrechte und ihrer Mutterliebe dem Ewigen Vater dargebracht"[42].

Miterlöserin nach der Erlösung. — Das Erlösungswerk nach der Erlösung besteht in der Zuwendung der Erlösungsfrüchte bzw. der durch die Erlösung verdienten Gnaden. Die Miterlöser-

[39] Rundschreiben „Mystici corporis", Text vor dessen Anm. 163.
[40] Vgl. Anm. 35.
[41] Stärkste Formulierung in der Enzyklika „Ad diem" vom 2. Febr. 1904 (Denz. 1978a).
[42] Vgl. Anm. 35.

schaft und Erlösungsmittlerschaft Marias deckt sich hier mit ihrer Eigenschaft als Mittlerin aller Gnaden (*omnium gratiarum mediatrix*). Aufgabe dieses Aufsatzes ist es nicht, diese allgemeine Gnadenmittlerschaft zu begründen. Es soll nur gezeigt werden, daß auch für sie die Unbefleckte Empfängnis Marias ein integrierender Bestandteil ist. Aber eines muß doch auch zur Begründung gesagt werden. Wenn die bisherigen Ausführungen im Wesen stimmen, so hatte sich der Herr seiner Mutter bedient, um sich selbst den Gnadenstand, den er später am Kreuze verdiente, schon bei seiner Empfängnis zuzuwenden. Wenn sie auf diese Weise schon Mittlerin seiner Gnaden an ihm selbst war und so Mutter des Lebendigen, nicht bloß der Lebendigen, so werden wir uns kaum mehr wundern, wenn sie es dann auch den anderen Gliedern seines mystischen Leibes ist. So integriert diese Mittlerschaft wieder die Ursächlichkeit ihrer unbefleckten Empfängnis und umgekehrt.

Unbefleckte Empfängnis und Glorienfülle. — Glorienfülle ist die Folge der Gnadenfülle und besteht nicht bloß in der Beseligung des Geistes, sondern auch in der Verklärung des Leibes. Diese ist allen verheißen, die in der Gnade Gottes sterben. Aber nur zwei Menschen ward die Glorie und die Glorienfülle sofort nach dem Tode zuteil, Christus und Maria. Ihm wurde sie durch die Auferstehung und Himmelfahrt, ihr durch die leibliche Aufnahme in den Himmel. Es besteht nun kein Zweifel, daß dieses einzig dastehende Vorrecht beider mit einem anderen Vorrecht beider, nämlich mit ihrer unbefleckten Empfängnis im engsten Zusammenhang steht. Gnadenfülle in Form der unbefleckten Empfängnis stand am Anfang, Glorienfülle am Ende ihres Lebens. Diese war die Folge von jener.

Wir sahen oben, daß die unbefleckte Empfängnis bei beiden, Christus und Maria, schon in diesem irdischen Leben gewisse Folgen gehabt hätte und haben mußte, nämlich die außernatürlichen Gaben des paradiesischen Zustandes. Wenn sie nicht gegeben waren, so war es deshalb, weil beide die Aufgabe hatten, durch ihr irdisches Leben, Arbeiten, Leiden und Sterben das Erlösungswerk zu vollbringen. Mit dem Tode war aber dieser Grund hinfällig. Es gab daher kein Hindernis mehr, daß nach dem Tode jene Folge der unbefleckten Empfängnis und Gnadenfülle bei beiden eintrat, die aus der Gnadenfülle des diesseitigen Lebens als Glorienfülle des jenseitigen Lebens heilsgeschichtlich und gnadengesetzlich folgen mußte.

So ist also unbefleckte Empfängnis auch in diesem Falle eine wesentliche Voraussetzung der Glorienfülle und speziell der leiblichen Himmelfahrt Christi und Marias und damit ein integrierender Bestandteil der Heilsgeschichte Marias vom Anfang bis zum Ende. Die Vorerlöste und Miterlösende war zugleich die Meisterlöste. Die Vorbegnadete am Anfang war die Vorverklärte am Ende.

Unbefleckte Empfängnis und allgemeine Gnadenmittlerschaft. — Nun hat aber die Glorienfülle Christi und

speziell die damit verbundene leibliche Himmelfahrt nicht bloß eine formale Seite, nämlich die Glorie und Herrlichkeit dieser beiden heiligen Personen. Sie hat auch eine funktionale Seite. Christus der Herr hatte erklärt, daß er zum Vater gehe, um den Seinigen eine Stätte zu bereiten. Er sitzt dort zur Rechten des Vaters, legt Fürsprache für sie ein. Er lebt immerdar, um für sie einzutreten. Er sendet von dort seine Gnadengaben, besonders den Hl. Geist. Der funktionale Sinn der Himmelfahrt Christi ist also allgemeine Gnadenvermittlung. Nun kommt nach fast allgemeiner Annahme Maria seit ihrer Himmelfahrt ebenfalls eine allgemeine Gnadenvermittlung zu. Wenn dem so ist, dann werden wir schon aus Glaubensanalogie mit Recht annehmen dürfen, daß auch ihre Himmelfahrt außer dem formalen Sinn ihrer Verherrlichung einen funktionalen hatte, eben diese ihre allgemeine Gnadenmittlerschaft. So ist sie also Miterlöserin und Erlösungsmittlerin auch nach der Erlösung. Wenn nun aber, wie wir sahen, die Glorienfülle und speziell die leibliche Aufnahme beider in den Himmel wesentlich mit ihrer Gnadenfülle zusammenhängt, so ist über die Glorienfülle und leibliche Himmelfahrt auch der Zusammenhang der allgemeinen Gnadenmittlerschaft mit der unbefleckten Empfängnis Marias einleuchtend. Maria ist wiederum vorerlöst, um Miterlöserin und Erlösungsmittlerin auch nach der Erlösung sein zu können.

Man vergesse auch nicht, daß die meisten Gnaden durch das hl. Meßopfer vermittelt werden, daß aber der verklärte Leib und das Blut Christi, in das der Priester Brot und Wein verwandelt, von Maria gezeugt und betreut war.

VI.

INTEGRATION DER GESAMTEN MARIOLOGIE DURCH DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS

Das theologische Marienbild ist die Summe der Prädikate, die unsere Theologie auf Grund von Schrift und Überlieferung und von Schlüssen aus deren positiven Inhalten von Maria aussagt. „Summe" ist zu wenig. Es ist ein Ganzes aus diesen Prädikaten.

Wandel des Marienbildes. — Dieses Marienbild hat im Laufe der Geschichte insofern gewechselt, als die theologische Erkenntnis Fortschritte gemacht hat. Gewechselt haben zunächst im Laufe der Zeit die Prädikate. Es kamen Prädikate dazu, die eine frühere Theologie noch nicht formuliert hatte oder die nach ihrer ersten Formulierung lange umstritten blieben. Und wenn Einigkeit bestand, so fragte es sich mitunter, ob es geoffenbarte Prädikate oder ob sie auf einem anderen Erkenntnisweg gewonnen seien. Oft erst spät wurde jene Einhelligkeit in allen Fragen erzielt, die ein Prädikat für die Dogmatisierung reif machte. Das traf für Unbefleckte Empfängnis und für die Himmelfahrt Marias zu. Bei anderen Prädikaten wie bei der Miterlöserschaft und bei der allgemeinen Gnadenmittlerschaft ist es noch ausständig.

Allein die Entwicklung ist nicht in dem Sinne erfolgt, daß nur die einzelnen Prädikate geklärt und vermehrt wurden (meristische Entwicklung) sondern so, daß sich das Ganze des Marienbildes als solches veränderte (holistische Entwicklung). Es war zwar von Anfang an ein Ganzes, das sich innerlich in seine Teile aufgliederte. Trotzdem entstand manchmal der Eindruck, als ob die Prädikate verhältnismäßig zusammenhanglos nebeneinander stünden. Hätte man alle inneren Zusammenhänge schon sofort deutlicher gesehen, dann wären ja so lange, oft Jahrhunderte dauernde Auseinandersetzungen über die Zugehörigkeit eines Prädikates zu den übrigen nicht möglich gewesen. Das gilt ganz besonders von der Unbefleckten Empfängnis Marias.

Nun zeigt sich aber immer mehr, daß dieses scheinbar zusammenhangschwache Nebeneinander eben nur Schein war. In Wirklichkeit wird das Marienbild immer mehr von einer staunenswerten inneren Geschlossenheit. Und dazu trägt merkwürdigerweise gerade jenes Dogma am meisten bei, das von vielen Theologen am längsten als Fremdkörper empfunden und abgelehnt wurde, nämlich die Unbefleckte Empfängnis Marias. Wir haben das zu zeigen versucht und müssen nur noch zusammenfassen.

Unbefleckte Empfängnis und Marienbild. — Zunächst war die unbefleckte Empfängnis ein Vorrecht neben anderen. Als solches schien es mit der Erlösungsbedürftigkeit Marias unvereinbar. Sein Ersatz war die erste Heiligung Marias, die im Mutterschoß. Sie gab den Gnadenstand, aber noch nicht die anderen Vorrechte, wie etwa die Begierdelosigkeit. Diese führte man auf eine zweite Heiligung Marias, auf die bei der Empfängnis Christi zurück.

Sobald man aber erkannte, daß unbefleckte Empfängnis nicht Unerlöstheit, sondern eine höhere Form von Erlösung sei, die Vorerlösung, war die Lage verändert. Der Gnadenstand, den man vordem auf die erste Heiligung zurückführte, war mit der unbefleckten Empfängnis gegeben, und Vorrechte wie die materielle Erbsündelosigkeit und radikale Heiligung, die man auf die zweite Heiligung zurückführen mußte, waren nunmehr eine notwendige Folge der Erbsündelosigkeit und Gnadenfülle, die Maria bei der Empfängnis gegeben wurden. So faßte die Unbefleckte Empfängnis alle Heiligungen im Wesen zusammen und ließ außerdem Vorrechte resultieren, für die zuvor eigene Voraussetzungen angenommen werden mußten. Die Heiligung Marias in der Unbefleckten Empfängnis war zu einer innerlich geschlossenen Einheit geworden.

Diese Einheit erstreckte sich nunmehr aber auf das ganze Marienleben von der unbefleckten Empfängnis bis zur leiblichen Aufnahme. Als Gnadenfülle in diesem Leben und als Glorienfülle nach dem Leben stehen beide in einem wesentlichen Zusammenhang, den man vordem nicht kannte. Was aber zwischen ihnen liegt, das Leben, Leiden und Sterben Marias verlor gerade infolge ihrer Unbefleckten Empfängnis den Charakter einer

Erbsündenfolge und erhielt den Charakter eines Miterlösungsmittels.

Unbefleckte Empfängnis und Jungfrauschaft erhielten einen ungeahnten Zusammenhang, als man erkannte, daß beide zusammen erst das ausreichende Mittel zum Zweck der unbefleckten Empfängnis Christi waren. Ebenso wurde unbefleckte Empfängnis und Mutterschaft Marias eine innere Einheit, wenn es stimmt, daß jene die geistige, diese die leibliche Mutterschaft Marias an ihrem Kinde zur Folge hatte. Auf diese Weise sind also Unbefleckte Empfängnis, Jungfrauschaft und Mutterschaft zu einer kausalen Dreieinigkeit geworden, die die wesentliche Funktion Marias bei der Menschwerdung des Wortes eng zusammenfaßt.

Ähnliches gilt von den Miterlösungsfunktionen. Es ist die Mitwirkung am Erlösungswerk vor der Erlösung am Kreuze, eine Mitwirkung, die wesentlich mit der vorhin genannten unbefleckten und jungfräulichen Gottesmutterschaft zusammenfällt. Es gilt aber, wie wir sahen, ebenso von der Miterlösung unter dem Kreuze wie nachher von der Miterlösung in Form der allgemeinen Gnadenmittlerschaft. In allen Fällen war Vorerlösung durch die Unbefleckte Empfängnis Voraussetzung der Miterlösung und Erlösungsmittlerschaft.

Das Marienbild, das Gott schuf, gleicht einem Mehrfarbendruck. Gott trug als erste Farbe die Unbefleckte Empfängnis auf, dann die Gottesmutterschaft, dann Mitopfern im Leben und im Tode, dann zuletzt die Glorie und die allgemeine Gnadenmittlerschaft. Das ganze Bild stellt zusammenfassend die „vorerlöste Miterlöserin" dar. Unbefleckte Empfängnis deckt sich mit Vorerlösung, Miterlöserin faßt alles übrige zusammen. Aber durch die Farben all dieses übrigen schimmert überall die Unbefleckte Empfängnis, durch das Bild der Miterlösenden das der Vorerlösten. Vorerlösung ist die Voraussetzung aller Miterlösung. Miterlösung ist Erfüllung und Sinn der Vorerlösung.

Unbefleckte Empfängnis und Christologie. — Damit ist schon ersichtlich, daß die Unbefleckte Empfängnis Marias neben ihrer mariologischen eine erhöhte christologische Bedeutung hat. Es ist nicht zu leugnen, daß speziell durch die unbefleckte Empfängnis das Marienbild einen Zug erhielt, der es dem Christusbilde ähnlicher macht. Maria ist ihrem Sohne gleichförmiger geworden. Sie ist unbefleckt empfangen wie er und die Auswirkungen dieser Gleichförmigkeit gehen von der Unbefleckten Empfängnis über Leben, Leiden und Sterben bis zur glorreichen Himmelfahrt beider. Von manchem wurde diese fortschreitende Angleichung des Marienbildes an das Christusbild als ungebührlich empfunden.

So lange man in der unbefleckten Empfängnis Marias und anderen Vorrechten nur formale Vorrechte sah, konnte man den Abstand zwischen ihnen durch zweierlei wahren. Einerseits dadurch, daß man sagte, sie seien ihr eben von Christus verliehen worden und haben daher einen wesentlich anderen Ursprung als die ent-

sprechenden Vorrechte Christi. Anderseits konnte man sagen, daß sie ihr um Christi willen verliehen seien, als Auszeichnung, die sich für die Mutter Christi geziemten. Aber immer blieben sie dabei formale Vorrechte mit einem vorwiegend mariozentrischen Charakter. Speziell die Unbefleckte Empfängnis und die aus ihr resultierenden formalen Vorrechte waren Gnaden, die zum Zweck der Heiligung Marias gegeben waren.

Das wird in dem Maße anders, als man den kausalen Charakter dieser Gnaden erkennt und anerkennt. Die Unbefleckte Empfängnis bleibt zwar nach wie vor eine Heiligungsgnade Marias. Aber ihre Bedeutung ist damit nicht mehr erschöpft. Sie ist auch Ursache der unbefleckten Empfängnis Christi. Damit hat sie zugleich den Charakter einer fremddienlichen, christozentrischen, charismatischen Begabung im Dienst Christi und des Heilswerkes. Sie ist eine Grundlage ihrer vollen Gottesmutterschaft, also ihrer Funktion bei der Menschwerdung, und eine Grundlage ihres Anteiles an weiteren Erlösungswerken. Damit ist Mariologie und Christologie, Marienbild und Christusbild, in ein noch klareres Verhältnis gesetzt als vordem. Denn Maria ist dann in allem Magd des Herrn. Was sie ist und hat, ist und hat sie in erster Linie seinetwegen. Sie ist auch hierin Mittel zum Zweck. Sie ist es gerade in Eigenschaften wie der Unbefleckten Empfängnis, die auf den ersten Blick diesen Zweckcharakter nicht so deutlich erkennen ließen.

Wandel des Marienbildes und Wandel des Weltbildes. — Wir wollen aber bei all diesen theologischen Erkenntnissen nicht der Verdienste vergessen, die sich die Profanwissenschaft, besonders die Biologie als Hilfswissenschaft erworben hat. Sie gestattet heute, die Begriffe der Zeugung und Empfängnis, der Elternschaft und Gattenschaft, der Treu- und Stammeltern-schaft, der Parthenogenese, der Übertragung der menschlichen Natur wie des männlichen und weiblichen Anteiles daran in einer Weise zu klären, die vordem unmöglich gewesen wäre.

Es ist beste Methode des hl. Thomas und ganz im Sinne des Vatikanischen Konzils wie des Heiligen Vaters, diese wichtigen Erkenntnisse als Licht heranzuziehen, um theologische Fragen, die so eng mit biologischen zusammenhängen, zu durchleuchten. Die Integration des differentialen Begriffes der Unbefleckten Empfängnis, die wir in diesem Aufsatz zu schildern suchten, wäre ohne sie unmöglich gewesen.

Durch diese Integration aber erfährt das vor hundert Jahren definierte Dogma eine nachträgliche Verifikation, die man sich von dieser Seite wohl am wenigsten erwartet hätte.

ZUR LEHRE VON DEN INNEREN PRINZIPIEN DES SEIENDEN

Von Josef de Vries S. J., Pullach

Als eine ihrer Hauptaufgaben betrachtet die scholastische Ontologie die Erklärung des konkreten Seienden aus seinen inneren Aufbauprinzipien, aus denen es „zusammenwächst". Als solche Prinzipien bezeichnet man dem Seienden innerliche Aufbauelemente, die selbst noch vorkonkret, also nicht in sich voll bestimmte Seiende sind. Sie sind daher von konkreten, in sich völlig bestimmten Teilen, die unter Umständen auch vom Ganzen getrennt weiter bestehen können, zu unterscheiden. Die inneren Seinsprinzipien sind der Erfahrung grundsätzlich unzugänglich und in diesem Sinn wesentlich meta-physisch.

Trotzdem dürfen sie natürlich nicht willkürlich angenommen werden; im Gegenteil, je weniger auf diesem Gebiet eine erfahrungsmäßige Nachprüfung möglich ist, um so strengere Anforderungen müssen an die gedankliche Begründung der Seinsprinzipien gestellt werden, wenn nicht der Anschein willkürlicher Behauptungen entstehen und so das Vertrauen in die Metaphysik erschüttert werden soll. Da es sich nicht um begriffliche Konstruktionen rein möglicher Seinsverhältnisse, sondern um den inneren Aufbau der wirklichen Seienden handelt, kann die bloße widerspruchsfreie Denkbarkeit eines angenommenen metaphysischen Wesensbaues nicht genügen; die Begründung muß vielmehr von Tatsachen der Erfahrung ausgehen und von ihnen aus mit Hilfe evidenter apriorischer Ursätze einen sicheren Weg zu den inneren Seinsprinzipien, die dem konkreten Gegebenen zugrunde liegen, suchen.

So bilden wir z. B. auf Grund der Erfahrung Wesensbegriffe und empirische Klassenbegriffe, die in vielen Einzelwesen im gleichen Sinn verwirklicht sind, etwa den Begriff „Mensch". Der Seinsgehalt dessen, was der Begriff „Mensch" besagt, ist also in jedem Einzelmenschen enthalten. Gerade deshalb aber kann dieser Seinsgehalt aus sich nicht das enthalten, wodurch z. B. dieser Mensch Petrus gerade dieser ist; sonst wäre jeder, der „Mensch" ist, notwendig auch „dieser" Mensch Petrus. Der Inhalt „Mensch" ist also aus sich indifferent zu vielen „Diesheiten". Diese Indifferenz kann aber nicht so gedacht werden, als sei das Menschsein ein konkreter, in sich völlig bestimmter Teil des Menschen Petrus, zu dem die Diesheit als anderer konkreter Teil hinzukäme. Konkrete Teile eines Ganzen sind selbst schon individuell bestimmte Seiende. Es würde sich also ergeben, daß zu einer bereits individuellen menschlichen Natur (d. h. zu „dieser" menschlichen Natur) noch einmal eine „Diesheit" hinzukäme. Der so konstituierte Einzelmensch hätte also ein doppeltes „Diesessein", eine doppelte Individuation; außerdem müßte bei seiner bereits vor der letzten „Diesheit" individuellen Natur wieder unterschieden werden zwischen dem Menschsein als solchen und dessen „Diessein", das ja mit dem Menschsein als solchen nicht gegeben ist; d. h. die Frage würde wiederkehren. Soll also ein *regressus in infinitum* vermieden werden, so müssen schließlich Natur und Diesheit als nicht-konkrete Seinsgehalte, deren Einigung allererst den konkreten Menschen ergibt, gedacht werden; d. h. aber: Natur und Diesheit müssen letztlich als vorkonkrete innere Seinsprinzipien gedacht werden. Wenn aber auf jeden Fall derartige innere Seinsprinzipien angenommen werden müssen, dann ist es nur folgerichtig, diese Annahme sogleich beim ersten Schritt der metaphysischen Ausdeutung des konkreten Einzelmenschen zu machen. Die Auffassung, dieser sei zunächst aus einer bereits konkreten individuellen Natur und der hinzutretenden Diesheit konstituiert, wäre eine durch nichts zu rechtfertigende Begriffskonstruktion.

In ähnlicher Weise läßt sich zeigen, daß (bereits individuelles) Wesen und Sein (Dasein) als vorkonkrete innere Seinsprinzipien gedacht werden müssen. Durch ihre Seinsweisen, die in der Erfahrung gegeben sind, erweisen sich die

innerweltlichen Seienden als kontingent — dies sei hier vorausgesetzt. Kontingenz aber besagt die Indifferenz des Wesens zu Sein und Nichtsein. Zugleich ist hier auch die Indifferenz des anderen Elementes, nämlich des Seins, zu diesem bestimmten endlichen Wesen klar; denn das Sein kann nicht aus sich selbst, aus seinem eigenen Sinngehalt heraus (*ex sua ratione formali*) endlich sein. Wiederum aber können die beiden Seinsgehalte, die das konkrete existierende Ding in sich schließt, d. h. Wesen und Sein, nicht als in sich völlig bestimmte konkrete Seiende (Daseiende) aufgefaßt werden. Wäre das Wesen schon aus sich ein existierendes Seiendes, so bedürfte es einerseits eines noch hinzutretenden Seinsaktes nicht mehr und anderseits würde bei ihm die Frage wiederkehren, da es ja ein kontingentes Seiendes wäre. Und wäre der Seinsakt, insofern er vom Wesen verschieden ist, bereits ein bestimmtes, endliches Seiendes, so bräuchte er nicht mehr durch ein noch hinzutretendes Wesen konkretisiert zu werden und bei ihm selbst würde die Frage wiederkehren, da er ja nicht aus sich selbst endlich sein kann. Auch Wesen und Sein können also vernünftigerweise nur als vorkonkrete innere Seinsprinzipien gedacht werden.

Es kommt uns hier nicht darauf an, die inneren Seinsprinzipien in ihrer Vollzähligkeit festzustellen. Jedenfalls scheinen Wesen, Diesheit und Sein Seinsprinzipien in dem zu Anfang umrissenen Sinn zu sein. Es drängt sich aber die Frage auf: Läßt sich die Eigenart der Seinsprinzipien in ihrer Indifferenz zueinander nicht noch genauer kennzeichnen? Getrennt voneinander können sie nur als Inhalte des abstrahierenden Denkens, nicht aber an sich bestehen; nur in ihrem Zusammensein bilden sie ein einziges konkretes, an sich bestehendes Seiendes. Das heißt aber nicht, daß sie nur Gedankendinge sind; denn wenn sie auch nicht auf die Weise, wie sie in abstrakten Begriffen voneinander getrennt gedacht werden, an sich bestehen können, so existiert doch in der konkreten Einheit des Seienden das, was wir mit „Wesen", „Individuation" und „Sein" meinen. Diese konkrete Einheit aber ist nicht wesensnotwendig: weder ist das Wesen notwendig „dieses" noch ist dieses Wesen notwendig ein wirklich Seiendes, Existierendes. Die so gegeneinander indifferenten Seinsprinzipien, insofern sie in ihrer Unterschiedenheit von den jeweils andern nach dem, was sie allein aus sich besagen, betrachtet werden, schließen noch nicht die mit den jeweils anderen Prinzipien gegebenen Bestimmungen ein, sondern müssen mit einer gewissen Unbestimmtheit, ohne feste Begrenzung, stehen gelassen werden. Insofern sagt z. B. C. Nink treffend: „Vorgängig zum Sokrates- bzw. Platonsein ... läßt sich nicht mehr fragen, ob die Natur in Sokrates verschieden sei von der Natur in Platon"[1]. Mit anderen Worten: die Natur, so betrachtet, ist noch nicht diese oder jene einzelne. Ist sie also ein *universale a parte rei*? Ebensowenig; denn sie schließt auch das Diesessein nicht aus, ist vielmehr aus sich unter der Rücksicht des Diesseseins unbestimmt, wenn auch natürlich in ihrer konkreten Verwirklichung kontingenterweise zu einem ganz bestimmten Einzelwesen determiniert; diese Bestimmung kommt ihr aber durch ein von ihr unterschiedenes inneres Seinsprinzip, eben die Individuation, die Diesheit, zu.

Entsprechend ist auch das Sein als Akt des (individuellen) Wesens zu denken. Soll die Frage nicht ewig wiederkehren, so kann das Sein, insofern es als aktuelles Prinzip dem Wesen als Potenz gegenübersteht, nicht bereits als ein in sich bestimmtes, endliches Sein gedacht werden. Ebensowenig ist es unendlich, bleibt vielmehr seinem „Sosein" nach unbestimmt, wenn es natürlich auch in seiner konkreten Verwirklichung kontingenterweise zu einem ganz bestimmten Sein determiniert ist; diese Bestimmtheit kommt ihm aber durch das Wesen als von ihm selbst verschiedenes Seinsprinzip zu.

---

[1] Ontologie, Freiburg 1952, S. 52.

Die Frage drängt sich nun auf: Ist die Unterscheidung zwischen den Seinsprinzipien eine reale oder nur eine gedankliche? Die Auffassungen gehen hier bekanntlich auseinander. Jene, die eine nur gedankliche Unterscheidung annehmen, beachten vorzüglich die Seinsprinzipien, wie sie konkret im ganzen Seienden verwirklicht sind. So ist aber tatsächlich z. B. die konkret aufgefaßte menschliche Natur des Petrus und sein ebenfalls konkret aufgefaßtes Einzelsein real ein und dasselbe, nur mit verschiedener Vorbetonung, das eine Mal der Natur, das andere Mal des Individuellen als solchen. Es gibt nicht in Petrus zwei konkrete Seiende: eine individuelle menschliche Natur und ein menschliches Diesessein. Eine solche reale Zweiheit annehmen, hieße das ganze konkrete Seiende verdoppeln; denn die bereits individualisierte menschliche Natur ist nichts anderes als der konkrete Einzelmensch, und das zum Menschsein bestimmte Individuum ist ebenfalls nichts anderes als der konkrete Einzelmensch. Darum kann auch die gegenseitige Bestimmung der Seinsprinzipien nicht so aufgefaßt werden, als werde durch die Individuation die Natur in der Weise zu einem individuellen Seienden bestimmt, daß die Individuation selbst[2] dennoch als ein von der individuierten Natur verschiedenes Seinsprinzip bliebe, so daß die Zusammensetzung bestände aus Individuation und individuierter Natur; ebensowenig kann die Bestimmung des individuellen Subjektes durch die spezifische Natur so gedacht werden, daß die spezifische Natur als ein von dem spezifisch bestimmten Einzelnen unterschiedenes Seinsprinzip bliebe, so daß die Zusammensetzung bestände aus spezifischer Natur und spezifisch bestimmtem Einzelnen. Jede dieser beiden Annahmen würde zu einer teilweisen, beide zusammen zu einer völligen Verdoppelung des konkreten Seienden führen, die sich nicht rechtfertigen läßt. Die „Vereinigung" und gegenseitige „Mitteilung" der Seinsprinzipien muß also so gedacht werden, daß durch sie ein einziges konkretes Einzelwesen konstituiert wird.

Entsprechendes gilt auch von der metaphysischen Zusammensetzung des wirklich Seienden aus (bereits individualisiertem) Wesen und Sein. Auch hier ist nur eine gedankliche Unterscheidung anzunehmen, wenn Wesen und Sein betrachtet werden, wie sie im konkreten Seienden realisiert sind. Existierendes menschliches Wesen und zur endlichen Seinsstufe des Menschseins eingeschränkter Seinsakt sind in der Tat real ein und dasselbe, nur daß im ersten Begriff das Wesen durch das Hauptwort, das reale Sein durch das Beiwort bezeichnet wird, im zweiten Begriff umgekehrt das Sein durch das Hauptwort, das Wesen durch das Beiwort. Annehmen, diesen beiden Begriffen entsprächen zwei konkrete Seiende, hieße das ganze konkrete Seiende verdoppeln; denn die beiden Begriffe „real existierendes Wesen" und „zu einem solchen Wesen bestimmtes Sein" besagen beide das konkrete Compositum aus Wesen und Sein. Darum kann auch die gegenseitige Bestimmung von Wesen und Sein nicht so aufgefaßt werden, als werde das Wesen durch das Sein in der Weise zu einem aktuell existierenden Wesen bestimmt, daß trotzdem der Seinsakt als ein von dem aktuell existierenden Wesen unterschiedenes Seinsprinzip bestehen bliebe, so daß die Zusammensetzung bestände aus Seinsakt und existierendem Wesen; und entsprechend kann die Bestimmung des Seins durch das Wesen nicht so gedacht werden, daß das Wesen ein von dem zu diesem bestimmten, z. B. menschlichen Sein eingeschränkten Seinsakt unterschiedenes Seinsprinzip bliebe, so daß die Zusammensetzung bestände aus Wesen und menschlichem Sein. Beides zusammen annehmen hieße, den konkreten Menschen aus einem aktuell existierenden Wesen und einem menschlichen Sein zusammengesetzt

[2] Wir sprechen von der Individuation selbst, nicht von einem etwa anzunehmenden, von der Individuation selbst verschiedenen *principium individuationis;* ein solches würde die Individuation nicht innerlich (formal) konstituieren, sondern ihre Wurzel oder Ursache sein; die vielfachen Probleme, die damit aufgegeben sind, können wir hier nicht behandeln.

denken und so das ganze konkrete Seiende verdoppeln. In Wirklichkeit wird also durch das „Zusammenwachsen" der Seinsprinzipien ein einziges konkretes Seiendes konstituiert.

Wenn der Blick freilich, wie es bei den Verteidigern der nur gedanklichen Unterscheidung der Seinsprinzipien leicht geschieht, einseitig auf der konkreten Verwirklichung von Natur und Diesheit, Wesen und Sein haften bleibt, so wird der Aufbau des konkreten Seienden aus vorkonkreten metaphysischen Seinsprinzipien vernachlässigt. Darin sehen die Verteidiger der realen Unterscheidung der Seinsprinzipien ein Stück Nominalismus bzw. Konzeptualismus.

Die Verteidiger der realen Unterscheidung der Seinsprinzipien richten daher ihren Blick vorzüglich auf die Seinsprinzipien in ihrer metaphysischen Indifferenz zueinander: „Menschsein" besagt nicht aus sich schon „dieser Mensch sein", das endliche Wesen aus sich nicht reales Sein und das Sein als sich nicht diese endliche Seinsstufe. Auch dies ist natürlich durchaus richtig, und wenn durch den Ausdruck „reale Unterscheidung" nichts anderes gesagt werden soll, ist nichts gegen diese Auffassung einzuwenden; sie steht, so verstanden, auch nicht im Gegensatz zu der dargelegten Auffassung einer nur gedanklichen Unterscheidung, weil die Fragestellung bei beiden nicht die gleiche ist. Die stärkere Betonung der Unterscheidung hat den Vorzug, daß der für die Metaphysik so wichtige innere Wesensbau des konkreten Seienden deutlich hervortritt. Anderseits verleitet der Ausdruck „reale Unterscheidung" leicht zu einer begriffsrealistischen Übersteigerung der „Zusammensetzung" des konkreten Seienden.

Ein gewisser Begriffsrealismus scheint eine mit der Natur unseres menschlichen Denkens gegebene Gefahr für den Metaphysiker zu sein. Einerseits ist der Metaphysiker mit Recht davon überzeugt, daß unser begriffliches Denken das reale Sein wiederzugeben vermag. Anderseits ist dem Denken des Menschen von Natur aus das Konkrete viel mehr vertraut als die vorkonkreten Seinsprinzipien. Die Versuchung liegt darum nahe, alles Reale als etwas Konkretes zu denken, daher auch die vorkonkreten Seinsprinzipien, wenn sie einmal als real anerkannt werden, unvermerkt wieder zu in sich völlig bestimmten, im Grunde konkreten Seienden zu machen.

Ob die Verteidiger der realen oder auch „formalen" Unterscheidung der Seinsprinzipien dieser Versuchung nicht zuweilen unterlegen sind? Oder gibt es wirklich einen Mittelweg zwischen der von uns dargelegten Auffassung der aus sich unbestimmten Seinsprinzipien und einer überrealistischen Konkretisierung derselben? Können denn im konkreten, ganz bestimmten Seienden wirklich unbestimmte Seinsprinzipien enthalten sein? Ist nicht alles Reale notwendig in seinem Sein bestimmt, determiniert? Anderseits können die Seinsprinzipien natürlich auch nicht schon so bestimmt sein wie das aus ihrer gegenseitigen Seinsmitteilung erwachsende konkrete Ganze. So liegt es nahe, einen Mittelweg zu versuchen. Man faßt die Seinsprinzipien etwa so auf, daß sie schon von sich aus eine Hinordnung, eine Beziehung aufeinander besagen.

Wie das gemeint ist, sei an zwei Beispielen erläutert. Die menschliche Natur, sagt man etwa, die in Petrus ist, hat von sich aus eine Beziehung, eine Hinordnung auf das Diesessein gerade des Petrus. Sie ist also nicht erst durch ihr reales Verbundensein mit dem Diesessein des Petrus von der Natur etwa des Paulus verschieden, sondern schon *natura prius* zum Diesessein dadurch, daß sie auf ihr Diesessein als ihre Ergänzung hingeordnet ist. Diese Auffassung scheint uns freilich der vorhin dargelegten Auffassung, nach der die menschliche Natur vorgängig zum Sokrates- bzw. Platonsein noch nicht verschieden ist, zu widersprechen. Jedenfalls nimmt sie eine Bestimmtheit der Natur über die mit ihr gegebene artliche Soseinsbestimmtheit hinaus an, und diese Bestimmtheit soll ihr nicht erst durch die hinzutretende Diesheit, sondern schon vor ihr zukommen.

Ähnlich kann man auch versuchen, das Sein, insofern es vom Wesen unterschiedenes Seinsprinzip ist, bereits durch eine Beziehung, eine Hinordnung auf dieses bestimmte Wesen zu determinieren. Die Seinsprinzipien des wirklich Seienden wären dann nicht mehr einfach Wesen und Sein, sondern das Wesen und „sein" Sein, das sich von sich aus schon durch seine Beziehung gerade auf dieses Wesen unterscheidet vom Sein eines andern Seienden.

Es fragt sich aber, ob diese Auffassungen nicht im Grunde willkürliche Begriffskonstruktionen sind, für die eine hinreichende Begründung fehlt. Denn eine Begründung muß für solche Annahmen gefordert werden. Die ursprüngliche Evidenz, von der die Lehre von den Seinsprinzipien ihren Ausgang nimmt, begründet nur einen Unterschied zwischen der gemeinsamen Natur als solcher und dem Diesessein, zwischen dem Sein als solchen und dem Wesen. Auf Grund dieser Evidenz dürfen also den Seinsprinzipien nur die Beziehungen zuerteilt werden, die mit der gemeinsamen Natur als solcher bzw. mit dem Wesen als solchen gegeben sind. So besagt die spezifische Natur eine wesentliche Beziehung auf Individuation im allgemeinen, da sie ohne irgend eine individuelle Bestimmtheit nicht verwirklicht werden kann; nicht aber besagt sie eine Beziehung zu dieser oder jener bestimmten Individuation. Das kontingente Wesen besagt wesentlich eine Beziehung zum Sein, da es wesentlich Potenz zum Sein ist. Dem Sein als solchen aber kann keine Wesensbeziehung zu einem von ihm verschiedenen Wesen zugeschrieben werden; sonst würde es wesentlich eine Beschränkung besagen und könnte nicht als absolutes, in sich selbst subsistierendes Sein verwirklicht werden.

Wie will man es also begründen, daß z. B. die Seinsprinzipien des kontingenten Seienden einerseits das Wesen, anderseits ein durch die Beziehung auf dieses Wesen von sich aus schon bestimmtes Sein sind? Aus dem Grundsatz, daß jedes Seiende notwendig in jeder Hinsicht bestimmt sein müsse, läßt sich dies nicht begründen; denn dieser Satz gilt offenbar nur für das konkrete Seiende, nicht für die Seinsprinzipien, die letztlich notwendig in einer gewissen Unbegrenztheit bleiben müssen. Denn auch wenn z. B. das Sein, das unmittelbar „Seinsprinzip" des konkreten Seienden ist, bereits durch die Beziehung auf dieses Wesen bestimmt wäre, wäre damit keine letzte Lösung gegeben; denn da diese Beziehung bereits eine Verendlichung bedeutet, das Sein als solches aber keine Endlichkeit besagen kann, müßten in „diesem" Sein doch wiederum das Sein als solches und seine endliche Bestimmtheit als metaphysische Prinzipien unterschieden werden. Warum dann aber nicht gleich im ersten Schritt das konkrete Seiende aus Wesen und Sein schlechthin als metaphysischen inneren Prinzipien zusammengesetzt sein lassen?

Wenn diese Lösung trotzdem ein Unbehagen zurückläßt, so nicht etwa deshalb, weil die Rede von der „realen Unterscheidung" der Seinsprinzipien unvermerkt die Vorstellung konkreter Teile weckt? Nichtsdestoweniger würden wir der entgegengesetzten Auffassung eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen, wenn sie ohne inneren Widerspruch durchdenkbar wäre. Das scheint aber nicht der Fall zu sein. Man muß nur die Frage stellen: Welches ist das Subjekt der angenommenen Beziehung der Natur auf diese bestimmte Individuation bzw. des Seins auf dieses bestimmte Wesen? Denn jede Beziehung ist Beziehung eines letztlich absoluten Subjektes. Die Natur als solche, z. B. das Menschsein als solches, kann nicht Subjekt einer Beziehung auf eine ganz bestimmte Individuation, die vor jeder anderen bevorzugt wäre, sein; sonst würde das Menschsein z. B. wesentlich Petrussein bedeuten und jeder andere Mensch wäre unmöglich. Noch weniger kann das Sein als solches Subjekt einer Beziehung auf ein bestimmtes endliches Wesen sein. So müßte also als Subjekt der angenommenen Beziehungen bereits eine individuelle Natur bzw. ein endliches Sein vorausgesetzt werden; d. h. die Individuation, die doch erst durch die hinzutretende Diesheit (bzw. die Beziehung auf sie) erklärt werden

soll, wird schon vorausgesetzt, also nicht erklärt; und ganz entsprechend wird die Endlichkeit des Seins, die erst durch das zum Seinsakt potentielle Wesen (bzw. die Beziehung auf dieses) erklärt werden soll, bereits vorausgesetzt, also nicht erklärt. Es scheint also nicht zu gelingen, eine andere metaphysische Theorie der Seinsprinzipien widerspruchslos durchzuführen.

Natürlich bleiben noch manche andere zum Teil sehr schwierige Probleme bezüglich der Seinsprinzipien. Auf einige sei nur hingewiesen: Was ist die „Diesheit", die „Individuation"? Hat sie etwas mit der Zusammensetzung der Körper aus Materie und Form zu tun? Und ist diese Zusammensetzung selbst als eine Zusammensetzung aus vorkonkreten Seinsprinzipien oder als eine Zusammensetzung aus konkreten Teilen zu denken? Oder gibt es vielleicht beides?

Eine andere schwierige Frage wäre die nach der Priorität der Seinsprinzipien vor dem konkreten Seienden. Daß die Seinsprinzipien als solche nicht vor dem konkreten Seienden existieren können, ist klar. Aber damit ist keineswegs jede mögliche Priorität ausgeschlossen. Es kann nicht Aufgabe dieses kurzen Beitrags sein, eine Lösung dieser schwierigen Fragen zu versuchen. Es sollte nur auf gewisse, oft nicht genug beachtete Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten hingewiesen werden, die sich ergeben, wenn man nicht klar unterscheidet zwischen dem, was den Seinsprinzipien aus sich in ihrer Unterschiedenheit voneinander zukommt, und dem, was erst aus ihrer Einigung erwächst.

REZENSIONEN

C. Spicq O. P., L'Epître aux Hébreux. I. Introduction; II. Commentaire. 8° (445 u. 457 S.). Paris 1952/3, Gabalda. fFr 2400.— u. 2400.—.

Es ist hocherfreulich, ein Werk anzeigen zu dürfen, desgleichen, was Reichtum des Inhalts und Reife des Urteils betrifft, nicht häufig angetroffen wird. Von den beiden fast auf die Seite gleich großen Bänden enthält der erste alle Einleitungsfragen, der zweite den Kommentar. Sp. beginnt die Einleitung mit der Frage nach dem *genus litterarium* des Hebr, findet aber dafür kein fertiges Cliché. Hebr ist einmal eine Schrift geschrieben zur Verteidigung, zur Aufmunterung, zur Belehrung, hat teilweise sogar homiletischen Charakter und ist in die äußere Form eines palästino-asiatischen Briefes gefaßt. Kap. 2 der Einleitung ist sodann dem Aufbau des Briefes gewidmet (S. 27—38). Sp. ist sich der Schwierigkeiten gerade dieses Problems voll bewußt. Er entscheidet sich für das Prinzip, welches L. Vaganay (Mémorial Lagrange [1940] S. 269—277) seiner Einteilung zu Grunde gelegt hat: eine Reihe von Themata, die durch Inklusionen und Konkatenationen markiert und verbunden sind. Sp. findet vier Themata, die nach dem Prolog (1, 1—4) einsetzen: der inkarnierte Sohn Gottes ist König des Universums (1, 5 — 2, 18); Jesus der getreue und mitfühlende Hohepriester (3, 1 — 6, 20); das wahre Priestertum Jesu Christi (7, 1 — 10, 18); der ausharrende Glaube (10, 19 — 12, 29); Anhang (13, 1 — 19); Epilog (13, 20 — 25).

Hier sei mir ein Wort der Kritik gestattet. Wäre Vaganays Prinzip klar, so müßten V. und Sp. in ihrer Einteilung zusammentreffen; das ist aber nicht der Fall, denn V. teilt seine fünf Themen anders ab als Spicq seine vier. Zweifellos hat V. etwas Richtiges gesehen, aber nicht alles, was hier zu beachten wäre. Es ist zu bedauern, daß Sp. bei all seiner Umsicht die Studie von Hermann Cladder S. J. unbekannt geblieben ist („Hebr. 1, 1 — 5, 10 und 5, 11 — 10, 39": ZkTh 29 [1905] 1—27 u. 500—524). Cl. teilt den Text auf in eine Art von Strophen, wie sie in den altt. Propheten und in der Weisheitsliteratur häufig anzutreffen sind. Aus ihrer Gruppierung treten Inklusionen, Konkatenationen und Responsionen viel deutlicher zutage als aus der gewöhnlichen fortlaufenden Schreibweise. Bemerkenswerterweise trifft sich Cl. in der Abteilung der Einzelstichen auffallend oft mit der Einteilung nach dem Prinzip der asianischen Rhetorik, welcher Fr. Blass (Barnabas: Brief an die Hebräer, 1903) folgt. Dieses Zusammentreffen könnte zur Illustrierung des Problems dienen, welches Sp. in Kap. 12 untersucht: das Ineinander von reiner griechischer Diktion und Septuagintismen und Hebraismen. Aus der Gruppierung der Strophen gewinnt Cl. in manchen Einzelheiten eine überzeugende Einteilung des Textes des Hebr; auch ließe sich nach seiner Methode vielleicht ein besseres Verständnis der Funktionen der paränetischen Teile 2, 1—4; 3, 7—4, 13; 5, 11—6, 20 erzielen, als dies Spicqs Einteilung ermöglicht. Jedenfalls gestatten Spicqs Ausführungen über die Einteilung des Briefes noch eine genauere Fassung.

Kap. 3 seiner Einleitung handelt vom Verhältnis des Hebr zu Philo (S. 39—91). Sp. beurteilt es nicht nur auf Grund der Sprache, sondern stellt die beiderseitige Geistigkeit in den Mittelpunkt. Sein Ergebnis lautet „Les caractéristiques de la mentalité intellectuelle, littéraire, morale, religieuse de Hébr sont celles mêmes de l'alexandrin (= Philo)", und er macht sich Ménégoz's Urteil zu eigen: „(L'auteur de l'épître) est un philonien converti au christianisme" (S. 91). — In Kap. 4 untersucht er dann Hebr im Licht der evangelischen Überlieferung (S. 92—138). Der Verf. des Briefes schöpft aus der mündlichen Tradition, besonders der johanneischen Katechese, ist aber weniger an den geschichtlichen Ereignissen interessiert als an deren tieferem Sinn. Entwicklungsgeschichtlich steht Hebr zwischen Paulus und Johannes. Das Thema Hebr-Paulus wird anschließend in Kap. 5 behandelt (S. 139—168). Zunächst ist Sp. der Ansicht,

Hebr zeige keinen Zusammenhang mit 1 Pt, sondern beide seien der nämlichen Tradition verpflichtet. Vielleicht ist Sp. hier doch etwas zu einseitig. Dagegen hat nach ihm der Verf. von Hebr Paulus vieles zu verdanken. Was Sp. hierüber schreibt, gehört wohl zum Besten, was je über die Beziehung des Hebr zu Paulus gesagt worden ist. Vortrefflich ist seine Untersuchung über die geistige Eigenart beider Autoren und die Weiterentwicklung von Hebr über Paulus hinaus. Von einer Abfassung des Hebr durch Paulus kann keine Rede sein. Kap. 6 breitet das Material aus zur Echtheit und Kanonizität von Hebr. Während an letzterer nie gezweifelt worden ist, schwanken die Zeugnisse bezüglich der Autorschaft. Dieser widmet Sp. das nächste Kapitel (S. 197—219). Sp. tritt für die Abfassung durch Apollos ein, was jedenfalls eine mögliche Annahme ist. Allenfalls hätte das Problem beleuchtet werden können, wieso Origenes darauf hinweisen konnte, daß manche Kirchen den Hebr als Schrift des Völkerapostels überliefert erhalten hatten, was auf sehr alte Zeit zurückgehen muß.

Das vielumstrittene Thema der Empfänger des Hebr behandelt Sp. in Kap. 8 (S. 220—252). Nach umsichtiger Argumentation entscheidet er sich für christlich gewordene jüdische Priester, welche, aus ihrer Heimat vertrieben, als geschlossene Gruppe in einer größeren christlichen Kommunität, vermutlich an der syrisch-palästinischen Küste, etwa in Cäsarea oder Antiochia, lebten. Daß diese Priester schon von der Verfolgung durch Saulus betroffen worden waren, ist jedoch nicht sehr wahrscheinlich, da es sich damals nur um hellenistische Christen gehandelt haben wird. Ferner bleibt ein gewisses Dunkel aufzuhellen bezüglich ihres Vermögens. Sp. verweist auf 6, 10; 10, 34; 13, 2.5 (S. 225). Waren sie wirklich außer Landes, oder nur vom Tempeldienst ausgeschlossen und damit ihres normalen Einkommens beraubt worden, doch so, daß sie ihre Güter weiter behielten, wenigstens einen Teil von ihnen? In Kap. 9 (S. 253—265) wird der mit Kap. 7 angefangene Fragenkomplex zu Ende geführt: Zeit und Ort der Abfassung. Bezüglich der Zeit gibt Sp. eine präzise Antwort: vor der Zerstörung des Tempels, nach der Freilassung des Timotheus (wohl 67 n. Chr. nach der Hinrichtung des hl. Paulus) — also etwa im Jahre 67 n. Ch. Als wahrscheinlichsten Ort der Abfassung schlägt er irgend eine Hafenstadt in Süditalien vor. Beide Ergebnisse sind innerlich wahrscheinlich.

Ausgezeichnet wird die Theologie des Hebr in Kap. 10 (S. 266—329) dargelegt. Sp. geht aus vom Volke Gottes, d. h. den christgläubigen Juden in ihrem Exil, zeichnet dann die Stellung Jesu in ihren mannigfaltigsten Aspekten und endet mit der Anschauung des Hebr über Gott. Auffallenderweise ist nicht die Rede von der Dreifaltigkeit, obschon mit dem Sohn Gottes die Mehrpersönlichkeit Gottes gegeben und vom Hl. Geist „en personne" (Komm. zu 6, 4) die Rede ist — siehe auch den Index analytique am Ende des I. und des II. Bandes. Auch die Trinitätslehre wird zur Grundlage der Theologie des Hebr zu zählen sein. — In Kap. 11 (S. 330—350) zeigt Sp., wie Hebr das AT benützt. Auch hier ist bedeutsam, wie bei der Beziehung des Hebr zur synoptischen Tradition, daß es dem Verf. nicht auf die geschichtlichen Gegebenheiten ankommt, sondern auf deren tieferen Sinn, also auf ihre messianische Bedeutung; die Verbalinspiration voraussetzend betrachtet er das ganze AT als messianisch (S. 341). Etwas überrascht ist man über die beiden nächsten Kapitel, die man eher am Anfang erwarten würde. Kap. 12 (S. 351—378) betrifft die für die Persönlichkeit des Verfassers bedeutsamen Eigentümlichkeiten in Sprache und Darstellung. Sp. räumt die Möglichkeit ein, daß das Ineinander von reinem Griechisch und Hebraismen auf eine hebräische Originalschrift hinweist. Ob die Lösung des Rätsels nicht eher auf jener Linie zu suchen ist, auf welcher Charles das Sprachproblem der Apk findet: ein semitisch denkender Verfasser, der entsprechend seiner später erworbenen Kenntnis des Griechischen griechisch schreibt? Die erstaunlich große, im Kommentar verarbeitete Literatur wird in Kap. 13 (Bibliographie) aufgezählt (S. 379—407, mit den allgemeinen Werken

bis 411). Daß Cladders Arbeit hier fehlt, ist bereits vermerkt worden. Den Schluß des I. Bd. bildet Kap. 14, die Textkritik, mit dem erhaltenen Textbestand und den Varianten, die teilweise von textkritischen Bemerkungen begleitet sind.

Der II. Bd. bringt eine breit angelegte Exegese, deren Wert sich nur ermessen läßt nach einer langdauernden, intensiven Benützung. Aber Stichproben erlauben das Urteil: Spicqs Exegese besteht nicht nur in einer sauberen Herausarbeitung des jeweiligen Sinnes der verwendeten Ausdrücke, sondern strebt darüber hinaus geradlinig auf das Herausarbeiten des theologischen Gehalts, was ja die Krone der Exegese ist oder sein sollte. Die Geradlinigkeit zeigt sich darin, daß alles rein marginale und darum meist überflüssige Wissen beiseite gelassen wird. Dem gleichen Zweck dienen die elf Exkurse, die mehr als ein Viertel, fast ein Drittel des zweiten Bandes füllen: die Engel in Hebr; das Ruhen Gottes und die Christen; Priester und Opfer; die unmögliche Bekehrung Hebr 6, 4—6; Melchisedech und Jesus; die christliche Vollkommenheit; Gesetz, Priester und das Vollkommene; Theologie und Liturgie des kostbaren Blutes; die zwei Bünde; die bessere Auferstehung; der Glaube in Hebr. Jeder Exkurs schließt mit einer Bibliographie.

Man legt diesen Kommentar aus der Hand mit dem Gefühl tiefster Dankbarkeit gegenüber dem Verf. und der Freude darüber, ein schlechthin erstklassiges Hilfsmittel für alle exegetischen und dogmatischen Fragen zur Hand zu haben, die den Hebr betreffen. Dem verehrten Verfasser sei zu diesem mit enormer Arbeit geschaffenen Standardwerk von Herzen Glück gewünscht.

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

ALTES TESTAMENT

Jacques Guillet S. J., Leitgedanken der Bibel. Studien über Ausdruck und Entfaltung der Offenbarung. Ins Deutsche übersetzt von Odilo Zurkinden O.S.B. 8° (308 S.). Luzern 1954, Räber. — Die französische Ausgabe dieses Buches wurde in der ZkTh 74 (1952) 237f genügend gewürdigt. Die vorliegende Übersetzung ist, abgesehen von kleinen Flüchtigkeiten, gut gelungen. Die Sprache ist schön, flüssig und leicht verständlich und gibt die Gedanken gut wieder. Der Verlag hat das Werk dem schönen Inhalt entsprechend vornehm ausgestaltet. Am Ende des Vorwortes muß es heißen Raymond Pautrel, nicht Pantel. *J. Hofbauer S. J.*

Collectanea Biblica. Festschrift zum 70. Geburtstag des Gründers des K. Bibelwerks. 8° (53 S.). Stuttgart-Bad Cannstadt 1953, Katholisches Bibelwerk. — An erster Stelle bringt dieses Heftchen einen kurzen Lebensabriß DDr. Johann Straubingers, in dem besonders hervorgehoben wird, was der Gefeierte für die Verbreitung der Hl. Schrift in deutschen Landen und in Südamerika, wohin er vor den Nationalsozialisten fliehen mußte, geleistet hat. Dann folgen einige kleine Aufsätze, um irgendwelche biblische Fragen weiteren Kreisen verständlich zu machen, z. B. über die Lage von Corozain, über die Musikinstrumente im AT. Zu den aus Dn 3 angezogenen Stellen ist zu sagen, daß es sich hier nicht um hebräische, sondern um aramäische Transskriptionen griechischer Bezeichnungen handelt. *H.*

Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. 2. Bd. 8° (VIII u. 476 S.). München 1953, Beck. DM 28.—, geb. DM 32. —. — Der erste Band der „Kleinen Schriften" wurde in dieser Zeitschr. 75 (1953) 355 besprochen, der zweite, nach den gleichen Grundsätzen zusammengestellt, der das erste vorchristliche Jahrtausend behandelt, bringt vor allem dankenswerterweise die dort angeregten Verzeichnisse. Der Band enthält wieder eine ganze Reihe von Arbeiten in der originellen Art Alts. Die alttestamentliche Wissenschaft weiß ihm Dank, daß er das Beste aus seinen vielen, weitverstreuten und oft schwer zugänglichen Aufsätzen in einem so schönen und handlichen Band zugänglich gemacht hat. Bisher unveröffentlicht ist die Abhandlung über Tiglath Pilesers ersten Feldzug nach Palästina 734, dargestellt auf Grund eines 1949 in Birs Nimrud, dem Alten Kalchu, gefundenen Keilschriftbruchstückes. Dadurch wird bestätigt, was bereits aus anderen assyrischen Urkunden und aus 4 Kn 15, 29 bekannt war, daß nämlich T. P. nach seinem Sieg über Phakee von Israel im Küstengebiet die Provinz Du'ru, benannt nach der Hauptstadt am Meer, südlich vom Karmel, heute Tantura, einrichtete. Nicht berichtet wird im Kn-Buch, daß der König von Assur damals schon bis an die Grenze Ägyptens, bis zur Stadt Nahal Mußri (Bach Ägyptens) vordrang und auch Gaza tributpflichtig machte. Einige Abhandlungen stammen aus jüngster Zeit, z. B. „Das Großreich Davids", wo A. unter Ausnützung der wenigen Andeutungen der Bibel und der Hinweise, die uns die Geschichte des alten Morgenlandes bietet, eine Lücke schließt, welche die Geschichtsbücher des AT offen lassen: daß sich das Reich Davids tatsächlich bis zum Euphrat erstreckte, wie es zustande kam und innerlich zusammenhing. Ferner „Jes 8, 23—9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag" aus der Bertholetfestschrift (1950). Hier zeigt sich freilich, welche Unwahrscheinlichkeiten man zu Hilfe nehmen muß, wenn man in der Hl. Schrift immer alles restlos aus der Umwelt, aus der Zeitlage und aus bereits vorhandenen Gedankengängen erklären will. An der von A. behandelten Stelle haben wir eben doch eine unmittelbar aus der göttlichen Offenbarung stammende, in die ferne Zukunft zielende, rein messianische Weissagung. Hier hat der all-

wissende und allmächtige Gott durch den Mund des Propheten unerhört Neues, noch nie Geahntes über den künftigen Erlöser verkünden lassen. Nur so und nicht anders wird man den Worten des Propheten gerecht. *H.*

Bibellexikon. Hrsg. von Herbert Haag ...in Verbindung mit A. van den Born und zahlreichen Fachgelehrten. 4. und 5. Lieferung. 4° (Sp. 613—1092). Einsiedeln 1953/54, Benziger. — Die beiden Lieferungen enthalten an größeren Artikeln: Heilig (hier wäre wohl auch die Arbeit von F. Kortleitner O. Praem., Quid sanctitas in VT valeat, Innsbruck 1939, erwähnenswert gewesen), Herr, Herrlichkeit, Himmelfahrt (Benoit), Inspiration (Schwegler), Isaias (nur berichtend über die Isaiasfrage), Jahwe, Jerusalem, Jesus Christus (van Imschoot), Kanon (Schwegler), Kindheitsgeschichte (Michl), Kirche, Leben, Leben-Jesu-Forschung (Künzle), Leidensgeschichte (Schelkle), Licht, Liebe, Logos, ferner: die drei synoptischen Evangelien. Leider haben sich einige Fehler eingeschlichen: Jehu habe „König Joram sowie den judäischen König Achazja und dessen (!) Gemahlin Jezabel zu töten" beabsichtigt (750) und „Joram ...König von Israel... Bruder des Achazja von Juda" (852). Meleda, slav. Mljet, nicht das unaussprechbare Mjlet (1066). Zu Judas Iskariot (875): „Die Mitglieder des hohen Rates sollen... den Töpferacker gekauft haben." So auch schon früher (251): Blutacker: „Die Berichte bei Mt 27, 6—9 und Apg 1, 18 böten „die christliche Ätiologie des Namens. Danach hätte das Grundstück den Namen erhalten, weil" usw. „Andreas wäre nach Joh. 1, 35—42 Jünger Johannes des Täufers gewesen" (69). Ist denn das alles so unsicher? Zu Diakon (328): „Lk hätte den Bericht seiner Quelle... nicht mehr voll verstanden." Wenn die Echtheit des ersten Wortes Jesu am Kreuze bezweifelt wird (966) und wenn Mt 28, 9f wohl nur „eine Zusammenfassung des johanneischen Berichtes über die Erscheinung an Maria Magdalena" vorliegen soll (1075), die allein mit einer Erscheinung des Auferstandenen beehrt" worden sei (1081), so geht die Kritik dabei entschieden zu weit. Eine gewisse Einseitigkeit kann man dem Bibellexikon nicht absprechen. Im AT vertritt es ausschließlich eine allerdings gemäßigt kritische Richtung. Daß es in der katholischen Schriftauslegung auch noch einen konservativen Standpunkt gibt, wie er in Deutschland etwa von der neu erschienenen Echterbibel vertreten wird, kommt dabei nicht zur Geltung. Wird dadurch nicht der Leserschaft etwas vorenthalten? *H.*

Francesco Spadafora, Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento (Quaderni esegetici 2). Gr.-8° (XXIV u. 398 S.). Rovigo 1953, Istituto Padano di Arti Grafiche. — Eine moderne Fragestellung! Aber auch schon in alter Zeit und durch all die christlichen Jahrhunderte hindurch hatte man sich mit diesem Fragebereich auseinanderzusetzen: wie kann der gerechte und liebende Gott bei allgemeinen Strafen Unschuldige mit den Schuldigen treffen? Daher gibt der Verf. einen mehr als 100 S. umfassenden Überblick über die Geschichte der Frage bis in die neueste Zeit. Zuletzt hat sich allerdings in der religionsgeschichtlichen und der soziologischen Schule der Fragepunkt und die Antwort darauf verschoben: Kollektivismus sei ein primitives Stadium der Menschheitsentwicklung, auch in der Entwicklung der Religionen, erst spät und allmählich komme die Einzelpersönlichkeit zu ihrem Recht; in Israel: vor der babylonischen Gefangenschaft Kollektivismus auch in der Religion, durch Ezechiel Kap. 18 und Jer 31, 29f kommt die Persönlichkeit zum Durchbruch, nach der Gefangenschaft: Individualismus. Wie der Verf. sagt, findet sich in jedem Irrtum ein Körnchen Wahrheit, und so müsse man zugeben, daß der Grundsatz des Gemeinschaftsdenkens in Israel etwas Vorjahwistisches, aus dem gemeinsamen semitischen Erbe Stammendes sei. In beständiger Auseinandersetzung mit den genannten Strömungen wird nun gezeigt, daß dieses auf der Gemeinsamkeit des Blutes beruhende Gemeinschaftsdenken, das naturgemäß auch in den Bereich der Religion und der Sittlichkeit hineinreicht und durch alle Abschnitte der

Geschichte Israels lebendig geblieben ist, auch noch in der Zeit nach der Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens vorhanden ist, ja daß man sogar in den rabbinischen Schriften nach Chr. noch Spuren davon findet. Das Hauptgewicht aber legt Sp. auf den Abschnitt, in dem er „Kollektivismus und Religion" behandelt, „das Verhältnis des Volkes als solchen zu Jahwe". Der Bund am Sinai wurde mit dem ganzen Volk geschlossen und das Volk Israel als Ganzes ist Subjekt der Religion des AT geblieben: ihm gelten die Verheißungen und die Drohungen, über das ganze Volk ergehen die Strafgerichte; ja in der christlichen Offenbarung ist dieser Gedanke vollendet worden in der Lehre vom geheimnisvollen Leibe Christi u. ä. Daneben läßt sich aber doch sowohl bei den Semiten im allgemeinen als auch in Israel von allem Anfang an gerade auch auf dem Gebiet der Religion, der Sittlichkeit und der Frömmigkeit erweisen, daß auch die Einzelpersönlichkeit ihre Rechte und Pflichten hatte und ihr eigenes Tun verantworten mußte, und zwar nicht erst seit Ezechiel und Jeremias. Das letzte Kapitel gilt dann diesen beiden Propheten. Sp. glaubt unter sorgfältiger Berücksichtigung des geschichtlichen und literarischen Zusammenhanges aufzeigen zu können, daß das Wort Ezechiels aus der Stimmung der Verbannten in Babel zu verstehen sei; auf eine kurze Formel gebracht: Wir sind unschuldig, wir leiden nur für die Sünden unserer Väter, das Strafgericht, das der Prophet androht, kommt so und so, wozu sich also bekehren? Dagegen betone Ez, daß es neben dem allgemeinen Strafgericht über Juda und Jerusalem, das die bereits nach Babel Abgeführten nicht mehr träfe, noch eine persönliche Verantwortung gebe, der sie sich nicht entziehen könnten. Jeremias hingegen wolle für die Zeit des Neuen Bundes nur betonen, daß es dann keine allgemeinen Strafgerichte, die das ganze Bundesvolk beträfen, mehr geben werde. Als Grund ist offenbar vorauszusetzen, daß im Neuen Bunde nie mehr das ganze Bundesvolk von seinem Gott abfallen werde. — Das Buch ist sorgfältig und gründlich gearbeitet, das Verzeichnis der benützten Literatur umfaßt fünf Seiten. Man liest die Arbeit mit Spannung bis zum Ende. Auch sind fast keine Druckfehler zu finden und das will jenseits der Alpen etwas heißen! Leider ist das Sach- und Namensverzeichnis zu dürftig ausgefallen, das Verzeichnis der behandelten Schriftstellen fehlt ganz. *H.*

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. Genesis. 1.—3. Lieferung: Einleitung. Gn 1, 1—43, 22. Gr.-4° (33* u. 448 S.). Freiburg 1952/53, Herder. — Nachdem in dieser Zeitschr. 72 (1950) 239 von der neuen VL-Ausgabe das Verzeichnis der Sigel für Hss und Kirchenschriftsteller besprochen werden konnte, liegen nunmehr die ersten drei Hefte bis Gn 43, 22 vor. Mit Bedauern bemerken die Herausgeber im Vorwort, daß, um die Textausgabe nicht zu verzögern, auf alle nötigen Vorarbeiten über das Problem der Itala, über das Sprachidiom der lateinischen Bibel u. a. m., kurz auf die allgemeine Einleitung in die VL und auf eine eingehende Untersuchung über den Text der altlateinischen Gn, auf die Beweise für die nur kurz skizzierte Textgeschichte verzichtet werden mußte. Dafür wird „das Material für die Forschung bereit gestellt." Auch das ist schon eine ganz große Leistung. In der Einleitung werden zunächst die Gn-Hss ausführlich beschrieben, dann in gedrängter Kürze die Textformen und die Art der Ausgabe dargelegt. Bezweckt ist, „alles alte Material" zu bieten, „es aber so zu ordnen, daß das Benötigte leicht gefunden werden kann.. also eine vollständige systematische Sammlung alles dessen, was von der altlateinischen Bibel im weiten Sinne genommen überliefert ist." Der Text selber ist so übersichtlich wie nur möglich gestaltet: in der obersten Zeile die griechische Vorlage der VL in der ältesten erreichbaren Form. Für die Gn kommen hier u. a. die vor gut zwanzig Jahren gefundenen Chester-Beatty-Papyri in Frage. Darunter Wort für Wort der VL-Text in den verschiedenen Formen, endlich in

der letzten Zeile die Vulgata des hl. Hieronymus wegen ihres starken Einflusses auf die Textüberlieferung der VL. Der erste Apparat bietet sämtliche Textzeugen; wo es angezeigt erschien, auch die LLAA des griechischen und des Vg-Textes, gelegentlich mit wichtigen Literaturangaben. Der zweite Apparat bringt sämtliche Belegstellen aus dem kirchlichen Schrifttum mit genauer Angabe der Fundorte, ebenfalls gelegentlich mit Literaturangaben, eine Ausgabe, wie sie umfassender kaum mehr gedacht werden kann. Gleich im ersten Heft begegnet uns im Protoevangelium ein Text, der gegenwärtig durch die beiden Mariendogmen, Himmelfahrt und Unbefleckte Empfängnis — 1954 das hundertjährige Gedächtnis — wieder besonders in den Blickpunkt gerückt wird. Hier kann man beobachten, daß die LA *ipsa*, die sich durch die Vg des Hieronymus in der lateinischen Kirche durchgesetzt hat, auch schon in den Zeugen der VL Boden gewinnt. Von Interesse ist auch, daß bei den zitierten Kirchenschriftstellern unter der Schlangentreterin verschiedene Gestalten verstanden werden, neben Maria, der Mutter des Erlösers u. a., wie es ja am nächsten liegt, Eva, das Weib der Paradiesesgeschichte, ferner das Weib als Sinnbild der Kirche, die symbolische Erweiterung der Mutter des Erlösers. Man erkennt schon an diesem einen Beispiel, wie bedeutsam die VL für die Dogmengeschichte werden kann. Vor allem aber wird der Bibliker diese neue Ausgabe mit Freuden begrüßen und neben den verschiedenen einschlägigen theologischen Fächern auch die Vertreter anderer Wissenschaften: der Sprachforscher, der der Entwicklung des Vulgärlateins und der romanischen Sprache nachgeht; der Geschichtsforscher wird für die Geistes- und Kulturgeschichte erwünschte Aufschlüsse finden u. a. m. Da sich ein solches Riesenwerk naturgemäß nur mit großen Kosten durchführen läßt, haben Herausgeber und Verleger eine Stiftung „Vetus Latina" errichtet mit dem „Appell um Unterstützung an alle ...welche an der Fortsetzung des wichtigen Werkes interessiert sind." *H.*

*

Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pi PP. XII. cura et studio monachorum Abbatiae pontificiae s. Hieronymi in urbe O.S.B. edita. X: Liber Psalmorum ex recensione s. Hieronymi. 4° (XVI u. 299 S.). Rom 1953, Typis polyglottis Vaticanis. — Der hier gebotene Text ist der des sog. *Psalterium Gallicanum*, der in Gallien von Alkuin in die lateinische Bibel, die Vg. aufgenommen wurde. Zunächst ist festzustellen, daß durchaus nicht alle Vg-Hss diesen Text bieten, sondern eine Anzahl das *Psalterium ex Hebraeo*, einige das *Psalterium Romanum*, einige sogar zwei oder alle drei Texte des Hieronymus, einige überhaupt keines. In den meisten Hss findet sich das Psalterium zwischen Job und Spr wie noch heute in unseren Ausgaben. Das überraschend Neue ist, daß die Textfamilien ein ganz anderes Aussehen haben als bei den bisherigen Büchern. Die codices *Amiatinus* und *Cavensis*, die bisher in ihren Familien die Führung hatten, scheiden aus und es treten ganz neue Textzeugen auf, darunter dreizehn, die nur das Psalterium enthalten. Textgruppen lassen sich drei feststellen: der Parisertext des 13. Jh., der allen späteren Ausgaben zugrundeliegt, eine Gruppe mit Alkuintext, der bisher schon immer vertreten war, und eine Gruppe von fünf älteren Hss aus dem 5.—8. Jh. Ihr haben die Herausgeber für die Gestaltung des Textes den Vorzug gegeben wegen der auffallenden Übereinstimmung mit den LLAA der Epist. 106 des Hieronymus an Sunnia und Fretela, zwei gotische Mönche, die sich mit Fragen über den lateinischen Pss-Text an Hieronymus gewendet hatten. Der Heilige beantwortete ihre Fragen Stelle für Stelle — der Brief wird unter den *praefationes s. Hieronymi in l. Pss.* auf Grund der Hss neu herausgegeben und mitgeteilt. Dabei zitiert Hieronymus fleißig seinen gallikanischen Pss-Text. Daher die Bedeutung dieses Briefes. Da das Psalterium Gallicanum bekanntlich nach der Hexapla des Origenes bearbeitet wurde, so werden auch die in den Hss manchmal vorhandenen diakritischen Zeichen der Hexapla mitgeteilt. Der von

den Herausgebern rekonstruierte Text unterscheidet sich an vielen Stellen von dem in unseren Brevieren, doch geht der Unterschied nur selten tiefer; z. B. 33/34, 8 *vallabit*, wiederhergestellt aus dem *vallavit* nur einer der führenden Hss statt *immittet*, LXX einstimmig παρεμβαλεῖ, das wohl eine Verschreibung für das dem Hebräischen entsprechende παρεμβολεῖ (von παρεμβολή Heerlager) sein dürfte. 109/10, 6 mit LXX und Hebr. *cadavera* statt *ruinas*. Merkwürdig ist 105/6, 38 das von der überwiegenden Mehrzahl der Hss gebotene *interfecta* (!) statt *infecta* (= Hebr.) *est terra*, es ist erklärlich aus ἐφονοκτονήθη der LXX. 83/84, 8 *legis dator* statt *legislator*. 88/89, 21 *levi (lenui, linui!)* statt *unxi*. Dort und da hätten einzelne Hss sinngemäßere LLAA, doch sind sie für die Gestaltung des Textes ohne Bedeutung, z. B. 7, 14 *ardentes*, er machte seine Pfeile glühend. 16/17, 14 *filii*, satt wurden die Kinder; hier auch eine Hs mit dem belustigenden *porcina*, ὑῶν statt υἱῶν. *H.*

Robert Weber O.S.B., Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers Latins. Edition critique (Collectanea Biblica Latina X). Gr.-8° (XXIII u. 410 S.) Città del Vaticano 1953, Libreria Vaticana. — Gleichzeitig mit der Ausgabe des Psalterium Gallicanum in der römischen Vg-Ausgabe werden von einem Mitarbeiter dieser Ausgabe das Psalterium Romanum und die übrigen altlateinischen Psalterien in kritischer Bearbeitung veröffentlicht. Die Untersuchung dieser Texte war notwendig als Vorarbeit für den Band der Vg mit dem Gallicanum. Unter altlateinischen Psalterien versteht der Herausgeber alle lateinischen Psalmentexte aus dem christlichen Altertum außer dem Gallicanum und dem Psalterium Hieronymi iuxta Hebraeos, auch wenn einzelne Rezensionen jünger sind als die des hl. Hieronymus. Das Psalterium Romanum wird besonders bevorzugt, weil es der „Ahnherr", die Vorlage aller übrigen zu sein scheint. Der Name taucht erst im 9. Jh. in der Bodenseegegend auf und bezeichnet zunächst nur den damals in Rom gebräuchlichen Psalmentext, der lange Zeit auch in den Kirchen Italiens gebetet wurde und heute noch in St. Peter in Rom gebetet wird. In der vorliegenden kritischen Ausgabe werden die Väterzitate nicht berücksichtigt, sondern der Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe überlassen und nur die Hss herangezogen, die in der Einleitung genau beschrieben werden. Sie reichen nicht über das 8. Jh. zurück, die ältesten stammen aus England. Dorthin wurde der römische Psalmentext jedenfalls durch die vom hl. Papst Gregor gesandten Glaubensboten verpflanzt. Von den Textfamilien gibt die neben zwei jüngeren englischen Gruppen hervortretende ältere englische für die Gestaltung des Textes den Ausschlag. Die ziemlich einheitliche italische ist verhältnismäßig jung, sie ist erst seit dem 11. Jh. vertreten. Die Ausgabe vermittelt uns den gesamten Bestand der altlateinischen Psalterien und zwar den vollständigen Text des Romanum mit seinen LLAA am unteren Rand, an der Seite die LLAA sämtlicher altlateinischen Texte einschließlich des Gallicanums (Text-LLAA der Vg-Ausgabe). Am Schluß befindet sich ein Index verborum mit sämtlichen Belegstellen, wodurch die Benützung sehr erleichtert wird. Schon diese kurze Beschreibung zeigt, wie wertvoll dieser Band ist. Daß er mit größter Sorgfalt gearbeitet ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Beim Vergleich mit dem uns geläufigen Gallicanum fällt sofort die weitgehende Übereinstimmung auf. Einige Beispiele, wo sie voneinander abweichen: 7, 14 *ardentibus* statt *ardentes* (Gallic. Text LA); 16/17, 13 das den richtigen Sinn gebende und auch von LXX teilweise bezeugte *framea* statt *frameam*; 50/51, 19 *spernit (-et)* statt des uns geläufigen *despicies*; 33/34, 8 *immittet (-it)* statt *vallabit;* 105/6, 38 *interfecta* und *infecta* ziemlich gleich bezeugt; 109/10, 6 *ruinas* statt *cadavera*, das die Herausgeber der Vg mit nur einer der führenden Hss in den Text gesetzt haben; 17/18, 5 *gemitus* statt *dolores;* ebenda 6 einhellig *dolores*, beidemale mit LXX gegen Hebr: ebenda 27 *cum perverso subverteris* gegen das fast einhellige *perverteris* des Gallicanums; 16/17, 14 auch das komische *porcina* (Sangerm.: *suilla*). *H.*

Giuseppe Bernini, Le Preghiere Penitenziali del Salterio. Contributo alla teologia dell'A.T. (Analecta Gregoriana vol. LXII). 8° (XXIII u. 321 S.). Rom 1953, Universitas Gregoriana. — Unter „Bußpsalmen" versteht B. nicht die sieben in der Kirche als solche bekannten, sondern alle, die nach ihrem Inhalt als solche angesprochen werden können. Darunter fehlen Ps 6 und 101/2 von den kirchlichen Bußpsalmen; warum, wird S. 136—38 dargelegt. Die so abgegrenzten Bußgebete werden in drei Gruppen aufgeteilt, persönliche (individuelle), allgemeine (kollektive) und Hymnen, Dankgebete für die erlangte Verzeihung. Im ersten Teil werden diese Pss erklärt, z. T. nur soweit als sie, wie z. B. Ps 39/40 Gedanken über Sünde und Buße enthalten. Der zweite Teil bietet die Synthese, die Lehre dieser Pss über die Sünde: Natur, Allgemeinheit, Bewußtsein, Wirkungen der Sünde, die göttlichen Eigenschaften und die Sünde, der Mensch und die Sünde, die Nachlassung der Sünde, ihre Voraussetzungen, der Vorgang der Sündenvergebung durch Gott, ihre Gewißheit, die Beweggründe Gottes zur Sündenvergebung und endlich die Wirkungen des Bußgebetes: irdische und geistige Güter und die Verbindung mit Gott in der Herrlichkeit. Hier spielen die drei Pss 36/37, 48/49 und 72/73 eine besondere Rolle, doch formuliert der Verf. sein Urteil hier mit großer Vorsicht. Ein letzter Abschnitt behandelt den theologischen Ertrag und den aszetischen Wert des Bußgebetes im Psalter. Das Buch ist gut gearbeitet, setzt sich mit gegnerischen Ansichten erfolgreich auseinander, verarbeitet eine umfangreiche Literatur — hier wäre auch Arconada S. J., Ecclesiae Psalmi paenitentiales, Romae 1936, heranzuziehen gewesen. Druckfehler finden sich verhältnismäßig wenige, wenn sie auch nicht ganz fehlen, besonders in den Titeln der fremdsprachigen Literatur. Leider fehlt neben dem umfangreichen Verzeichnis der behandelten Schriftstellen ein Namen- und Sachverzeichnis. *H.*

Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis fratrum praedicatorum episcopi **Opera omnia.** Tom. 29: Postilla super Isaiam; postillae super Jeremiam et postillae super Ezechielem fragmenta. Primum ediderunt Ferdinandus Siepmann et Henricus Ostlender. Gr.-4° (XXIV u. 683 S.). Münster i. W. 1952, Aschendorff. — Der Band enthält außer der Postilla super Isaiam noch die Bruchstücke zu Jer 1, 4—10, von Meerseman O. P. in der Seminarbibliothek von Brügge, und zu Ez 1, 4—9, von Heusgen in der erzbischöflichen Bibliothek zu Köln entdeckt. Die Is-Postille wurde von Meerseman und Pelster S. J. in einer Berliner Hs von 1452 und in einer Leipziger aus dem 13./14. Jh. aufgefunden. Die Verfasserschaft Alberts ist durch die Über- und Unterschriften gesichert sowie durch eine Reihe von inneren Gründen, die der Herausgeber im Vorwort darlegt. Des weiteren werden in den Prolegomena Aufbau, Quellen, Bibeltext (ausführlich), Abfassungszeit, Hss und die Art der Ausgabe behandelt. Im Text werden in einem doppelten Apparat der Befund der Hss und die Quellen, aus denen Albert geschöpft hat, vermerkt: Kirchenschriftsteller des Altertums, vor allem Hieronymus, und des Mittelalters, besonders Haymo, Hugo von St. Carus und die verschiedenen Glossen, aber auch weltliche Schriftsteller, Philosophen, Dichter usw. Alphabetisches Namen- und Stellenverzeichnis am Schluß des Bandes. Dort auch ein Verzeichnis der herangezogenen Schriftstellen. Der Bibeltext Alberts ist die Vg, aber er weicht des öfteren von Sixto-Clementina ab, was durch die Vielfalt der Vg-Texte im Mittelalter zu erklären ist. Im Text selber erklärt der Heilige nach kurzen Überschriften, Inhaltsangaben und Einteilungen Vers für Vers und zieht dazu zahlreiche Bibelstellen heran, die von seiner ausgebreiteten Kenntnis der Hl. Schrift zeugen. Aber oft genug sind sie nicht zur Sache, sondern werden offenbar nur des gleichen Grundgedankens oder auch des bloßen Gleichklanges willen erwähnt. So schön und reichhaltig nun die Postille für Theologie und Aszetik ist — ein Sachregister von sechs Großquartseiten zeigt das — so wenig ist leider

für die eigentliche Erklärung der Hl. Schrift darin zu finden. Vgl. z. B. die schönen Ausführungen über die Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft Marias und über die Messiaswürde und Gottheit des Emmanuel zu Is 7. Wie dürftig und wenig originell sind daneben die geschichtlichen Angaben, die zudem größtenteils ins Allegorische umgebogen werden. Dort auch die unverständliche, aber bis auf unsere Tage wiederholte Behauptung, die Geburt des Emmanuel aus einer Jungfrau nach Hunderten von Jahren sei dennoch für Achaz und seine Zeitgenossen ein wahres „Zeichen" gewesen. Der Grund solcher Mängel mag wohl gewesen sein, daß dem Mittelalter die Kenntnis des alten Morgenlandes vollkommen fehlte. Man suchte daher die Bibel mit Hilfe der aus dem christlichen Altertum überkommenen allegorischen Erklärung, so gut es eben ging, für die Glaubenslehre, für die Predigt und das christliche Leben nutzbar zu machen, sicherlich nicht ohne Frucht, für eine eigentliche sachgemäße Exegese aber leider ohne Ertrag. *H.*

Julius Tyciak, Prophetie und Mystik. Eine Deutung des Propheten Isaias. Kl.-8° (93 S.). Düsseldorf 1953, Patmos-Verlag. DM 4.80. — In diesem Buch, das aus Adventsvorträgen zur Einstimmung in die weihnachtliche Festzeit und ihre „adventliche" Vorbereitung hervorgegangen ist, ist schon der Titel irreführend. Obwohl das Wort mystisch des öfteren auftaucht, wird doch von eigentlicher Mystik nirgends gesprochen, ausgenommen S. 12, wo von den Propheten gesagt wird, daß sie ganz sicher Mystiker gewesen seien. Im übrigen hat der Verf., von Begeisterung hingerissen, manchmal allzuviel in das Heilige Buch hineingelesen und neben schönen Gedanken auch manches Überspitzte und Unzutreffende vorgebracht. P. Johannes Schildenberger O.S.B. hat in seiner Besprechung in der Benediktinischen Monatsschrift 30 (1954) 282 auf Einiges hingewiesen. Die Reihe ließe sich verlängern. *H.*

Heinrich Schneider, Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch, übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar IX, 2). 8° (164 S.). Freiburg 1954, Herder. Geb. DM 11.50; Subskriptionspreis DM 9.80. — Die drei Bücher des AT, die hier zusammengestellt sind, sind Bücher für Unglückszeiten, für Krisenzeiten. Als solche hat sie der Verf. ganz nach den Richtlinien des Gesamtwerkes erklärt, „bewußt unter Verzicht auf moralische Anwendungen, die den Schrifttext zuvor allegorisch umdeuten." Es ist ihm gelungen zu zeigen, welchen Sinn nationales Unglück damals hatte und heute noch hat (Klagelieder), wie Umkehr und Bekehrung wieder zum Heil führen (Baruch), wie Gott das Weltregiment dennoch in der Hand behält, mögen auch gottfeindliche Mächte scheinbar obenauf kommen (Daniel). Die Einleitungen in die einzelnen Bücher sind allerdings etwas dürftig, wenn man sie z. B. mit der bei aller Kürze doch gediegenen Einführung in die Bücher der Chronik im gleichen Kommentarwerk vergleicht. Auch ist die Erklärung der „Wochenprophetie" bei Dan 9, 24—27 (62ff) mit erheblichen Schwierigkeiten belastet, die den Leser, der nicht Fachmann ist, verwirren können und dem Fachmann ernste Zweifel nahelegen. *H.*

R. Köbert, Textus et Paradigmata Syriaca. Rescripsit Rudolphus Wessely. Kl.-8° (106 S.). Rom 1952, Pontif. Institutum Biblicum. L 900.— $ 1.50. — Das päpstliche Bibelinstitut hat hier in einem handlichen Bändchen, jedenfalls für den Gebrauch seiner Schüler, die Paradigmen des syrischen Nomens und Verbums und eine Auswahl von syrischen Lesestücken in Serto mit westlicher Vokalisierung herausgegeben und zwar Esdr 7, 12—26, aramäisch und syrisch nebeneinander gestellt, ferner einige Abschnitte aus dem Alten und dem Neuen Testament, das Leben des hl. Ephraem u. a. Der Text ist von dem langjährigen Schreiber des Bibelinstitutes, H. Wessely vom Anfang bis zum Ende mit der

Hand geschrieben und lithographiert, fast ohne Schreibfehler, was bei einer Schrift wie der syrischen etwas heißen will. Leider fehlt ein Wörterverzeichnis, und es wird auch nicht verraten, ob vielleicht eins geplant oder in Vorbereitung ist oder ob sich die Benützer dieser Auswahl selbst ein syrisches Wörterbuch verschaffen müssen, was den meisten nicht so leicht möglich sein wird. *H.*

Franciscus Zorell S. J., Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti. Fasc. 8. Gr.-8° (S. 745—808). Rom 1953, Pontificium Institutum Biblicum. — Das vorliegende Heft reicht von *qešet*, arcus bis *śāraf*, incendit. An interessanten Einzelheiten wäre etwa zu erwähnen: *rab mag* nicht „Oberster der Magier", sondern nach einer zweisprachigen, aramäisch-griechischen Inschrift aus Kappadozien = στρατηγός, ursprünglich babyl. *rab mu-gi*, Reiteroberst. Zu Gn 4, 7 *rōbeṣ*, die an der Schwelle lauernde Sünde, wird der in der sumerisch-babylonischen Welt bekannte Schwellendämon *rabiṣu* herangezogen. Gn 1, 2 versteht Z. *ruaḥ* vom persönlichen Gott, nicht von einem gewaltigen, einem „Gotteswind" Ps 2, 9 wird mit LXX, Hieron., Pesch. die LA *tir'ēm von rā'ā(ḥ)*, statt *tirō'ēm* von *rā'a'*², zerschmettern, gegen den Parallelismus bevorzugt. Gn 4, 7 *śe'ēt* wird mit elevatio capitis, faciei, eius, qui habet bonam conscientiam übersetzt. (789 b zu *śāfān* muß es heißen Kaupel, Die Dämonen im AT, nicht: Kampel.) *H.*

Gabriele da Maggiora O. Min. Cap., Vocabolario Etiopico-Italiano-Latino ad uso dei principianti. 4° (579 S.). Asmara 1953, Scuola tipografica francescana. — Der Verf. dieses Wörterbuches will den des Äthiopischen Beflissenen ein handliches und übersichtliches Hilfsmittel bieten. Man kann sagen, daß ihm das gelungen ist. Da das Wörterbuch von Dillmann schon längst vergriffen ist, wird das vorliegende, das freilich viel bescheidener gehalten ist, gute Dienste leisten. Die Bedeutungen werden nicht nur italienisch sondern auch lateinisch gegeben, um dem Werk dadurch weitere Verbreitung zu sichern. Auch werden die einzelnen Wörter nicht an die Verbalstämme angereiht, zu denen sie gehören, sondern in alphabetischer Reihenfolge, was den Gebrauch wesentlich vereinfacht. Als Quellen nennt der Verf. das Wörterbuch von Dillmann und einheimische Hilfsmittel. Die Sprache selber, das Ge'ez lebt heute nicht mehr, liegt aber in einer reichen Literatur vor und wird noch als Kirchensprache verwendet. Es ist auch die Wurzel der verschiedenen modernen Dialekte Abessiniens, die gelegentlich zum Verständnis herangezogen werden. In einem Schreiben des apostolischen Vikars von Eritrea und eines eingeborenen Gelehrten (äthiopisch mit italienischer Übersetzung) wird das Werk warm empfohlen. Freilich sollte es besser gebunden sein und das Latein im Vorwort als auch im Text ist manchmal mehr italienisch. Die Druckfehler, die schon bei einem flüchtigen Durchblättern in nicht geringer Zahl auffallen, gehören auf die Rechnung südländischer Sorglosigkeit. *H.*

Dinshah D. Kapadia, Glossary of Pahlavi Vendidad. Gr.-8° (XIV u. 516 S.). Bombay 1953 (Anschrift des Verf.: 6, Staunton Road, Poona 1, Indien). — Da der Schreiber dieser Besprechung auf dem Gebiete der iranischen und indischen Sprachen restlos Laie ist, so möge der Verf. dieses Wörterbuches, das bis von Indien her den Weg zur ZkTh gefunden hat, gütigst entschuldigen, wenn nur eine kurze Beschreibung seines Werkes nach den Angaben der Vorrede gegeben wird. Bis jetzt hat es an einem umfassenden Wörterbuch für das Pahlavi gefehlt. Es gibt zwar schon alte Wörterbücher aus der Sassanidenzeit und noch ältere, die hier mit ihren Ausgaben aufgezählt werden. Auch aus neuerer Zeit werden verschiedene Glossare zu einzelnen Werken und umfassende Wörterbücher erwähnt, die aber veraltet und vielfach unzulänglich sind, weil sie nach fremden Alphabeten (dem englischen, persischen u. a.) oder nach der stark schwankenden Aussprache geordnet sind. Der Verf. hat nun nach europäischem Muster und nach dem Beispiel europäischer Gelehrter aus den 14 Zeichen der

Pahlavischrift ein Alphabet zusammengestellt und seinem Wörterbuch zugrunde gelegt. Im Text werden neben der englischen Bedeutung auch die Sanskrit- und die persische Form der Wörter nebst wichtigeren Fundorten verzeichnet. Das Werk will keine originelle Arbeit sein, sondern eine praktische Zusammenfassung des bisher Vorhandenen. *H.*

Neues Testament

Max Zerwick S. J., Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci. Kl. 8° (XV u. 608 S.). Rom 1953, Päpstl. Bibelinstitut. Lire 1950.—, geb. Lire 2400.—. — Der Verf. weist in seiner Vorrede hin auf den Sprachlichen Schlüssel zum NT von Fr. Rienecker, dem er die Anregung und in vielem auch die technische Form verdankt. Dagegen hat er sich, wie er sagt und ein Vergleich mit Rienecker beweist, im Semasiologischen und Grammatikalischen durchaus seine Selbständigkeit bewahrt. Hierin war besonders Zorells Lexicon und — neben anderm — auch das in deutschen Landen viel zu wenig gekannte Werklein von P. Joüon, L'Evangile de N. S. Jésus-Christ (Verbum Salutis V; 1930) die Grundlagen. Z.s sprachlicher Schlüssel ist so angelegt, daß er sowohl denen eine erste Hilfe bietet, die im Griechischen Anfänger sind, wie auch dem Verkünder des Wortes Gottes an die Hand geht, um den griechischen Urtext des NT als Grundlage seiner Arbeit benützen zu können. Erklärt werden die Wörter nach ihren Bedeutungen, die grammatikalischen Formen, die Satzkonstruktionen. Darüber hinaus wird hingewiesen auf Semitismen, auf Abweichungen von der klassischen Sprache, und auf exegetische Probleme. Für Fragen der hellenistischen Syntax, wie sie im NT vorherrscht, bietet Z.s „Graecitas Biblica", 2. Aufl. (Rom 1949), weitere Auskunft, weshalb der Benützer in solchen Fällen auf dieses wertvolle Hilfsmittel aufmerksam gemacht wird. Man darf natürlich von einem Buch wie dem von Z. nicht verlangen, daß es die Kommentare überflüssig macht, und von der Texterklärung her gesehen werden auch die Bedeutungen der Wörter, wie sie geboten werden, bisweilen nicht ganz ausreichen. So wäre z. B. überhaupt zu wünschen, daß die ntl. Ausdrücke, welche Stimmungen betreffen, einmal gründlich überprüft würden. *Φοβεῖσθαι*, um nur eines zu nennen, heißt oft sicher nicht „fürchten", etwa in Mk 4, 41; 5, 15; *κωμόπολις* Mk 1, 38 würde ich eher umgekehrt deuten als es geschieht: als ein Dorf ohne Bazaar oder Suq, aber von einem Dornenwall umgeben und mit Holztoren versehen, wodurch es zu einem geschützten Ort, *πόλις*, wird (vgl. Naim bei Lk 7, 11.); *ἀδελφοί* Apg 1, 14 wäre mit „Verwandte" wiederzugeben, *ὁμοθυμαδόν* ist wahrscheinlich Ausdruck einer äußerlich sichtbaren Gemeinschaft, also abgeschwächt; *παρέστησεν* 1, 3 ist wohl plusquamperfektisch; *ταῦτα* hat öfter die Bedeutung „derartiges". — Wenn also die längere Benützung auch gewisse Wünsche laut werden lassen wird, bleibt Z. doch das große Verdienst, ein außerordentlich nützliches Hilfsmittel zum Verstehen des NT in seiner Ursprache vor allem für romanische Völker geschaffen zu haben. *P. Gaechter S. J.*

Otto Karrer, Neues Testament, übersetzt und erklärt. Kl. 8° (816 S. u. zwei Kärtchen). München 1953, Ars Sacra. — Das NT Karrers erscheint bereits in neuer, verbesserter Auflage. Vor allem ist zu begrüßen, daß die etwas befremdende und nicht ganz treffende Wiedergabe von Christus mit „der Verheißene" durch „Messias" ersetzt ist. Diese Neuauflage ist ein Beweis, daß sich die neue Übersetzung durchgesetzt hat und steigender Beliebtheit erfreut, die sie auch wirklich verdient. *G.*

Josef Dillersberger, Matthäus. Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. Bd. 3: Der Kirche entgegen. Bd. 4: Das große Zeigen seines Leidens. Kl. 8° (187 u. 169 S.) Salzburg 1953, Müller. — Das für Betrachtungen geeignete Werk D.s schreitet rüstig vorwärts.

Die Haltung in diesen Bändchen ist die nämliche wie die der früheren, anregend, fromm, aber für den Exegeten nicht eine ganz ungetrübte Freude. „Ihr sollt nichts auf den Weg mitnehmen, weder ..." wird entgegen aller orientalischen Redeweise buchstäblich verstanden. Der Täufer schwankt in seiner Versuchung, und wird von Jesus doch unmittelbar nachher als kein Rohr gepriesen, was nicht zusammenpassen will. Das Selbstbekenntnis Jesu „Niemand kennt den Sohn außer der Vater" usw. wird vermoralisiert. Bei den Erklärungen der Parabeln bleibt das *tertium comparationis* nicht immer gewahrt. Besonders überrascht die Unterscheidung zwischen dem Reich des Menschensohnes und dem des Vaters. *G.*

Josef Dobrovsky, Fragmentum Pragense Euangelii S. Marci vulgo autographi. 8° (149 S. und 33 Tafeln). Prag 1953, Čechoslovakische Akademie der Wissenschaften. čK 61.20. — Dobrovsky, aus Gyórmet in Ungarn gebürtig, aber zumeist in Böhmen tätig, gilt als der Begründer der slawischen Philologie, weshalb die Prager Akademie der Wissenschaften, obschon er Geistlicher war, seine Schriften zu seinem 200. Geburtstag neu herausgibt. Die vorliegende Schrift war sein Erstlingswerk, 1778 in Prag erschienen, nunmehr mit Erläuterungen und Einführungen versehen. Das von ihm erstmals in extenso veröffentlichte Fragment gehört zu einer Handschrift, deren andere Teile in Cividale bei Friuli und Venedig aufbewahrt werden. Sie stammt aus Aquileia, ist im 6/7. Jh. geschrieben und repräsentiert den Vulgatatext in relativ sehr reiner Form, wovon das Prager Fragment Mk 12, 21—16, 20 enthält. Die Handschrift ist bei Wordsworth-White als Teil des Codex J = Foro-Juliensis gebührend verwertet. Trotzdem ist man für die Ausgabe der Schrift D.s und besonders für die photographische Wiedergabe des Textes im Anhang dankbar. *G.*

Jean Colin, Il Soldato della Matrona d'Eleso e l'Aceto dei Crocefissi: Petronio 111 (SA aus Rivista di filologia classica N. S. 31 [1953] 97—128). — Der Verf. ist zunächst interessiert an der Emendierung einer verdorbenen Textstelle im Satiricon des Petronius Kap. 111, die er aus der Erkenntnis gewinnt, daß es sich um ein Gefäß des aus verdünntem Essig bereiteten Soldatengetränkes, der posca, handle. Er geht dann der weiteren Verwendung dieses Trankes nach und stellt fest, daß die Römer grausamerweise darauf Bedacht nahmen, die Leiden der zu langsamer Todesart Verurteilten möglichst zu verlängern. Dazu gehörte die vorübergehende Stillung des Durstes der Gekreuzigten und der Blutungen, die hervorgerufen wurden durch die verschiedenen Martern, denen jene Verurteilten unterworfen wurden. Deswegen gehörte ein Gefäß mit Essig und ein Schwamm zu den Gerätschaften, welche normalerweise bei einer Kreuzigung zur Verwendung kamen (Jo 19, 29). Aus dem gleichen Brauch deutet der Verf. die dunkeln Stellen Tertullian, De Spectaculis 25 und Passio Perpetuae 18. Eine kleine, aber für den Exegeten dankenswerte Studie *G.*

Eduard A. Wuenschel C. SS. R., Self-Portrait of Christ. The Holy Shroud of Turin. 8° (126 S.). Esopus (N. Y.) 1954, Holy Shroud Guild. Dollar 1.00. — Diese Propagandaschrift steht nicht eben auf einer hohen Stufe. Von einem Autor herrührend, der eingestandenermaßen durch den bloßen Blick auf das negative Bild Christi auf dem Turiner Tuch zur Annahme seiner Echtheit „bekehrt" wurde, bietet es keinen einzigen neuen Gedanken zur Echtheitsfrage, propagiert aber mit um so aufdringlicherer Rhetorik, daß das Bildnis auch ohne die immer noch ausstehende Untersuchung nach modernen wissenschaftlichen Gesichtspunkten, wegen seines Charakters als eines Negativs als echt angenommen werden müsse. Daß es ursprünglich zweifarbig war, erfährt der Leser nicht; das gleichartige, nur im Stärkengrad unterschiedliche Braun des heutigen Zustandes kann er sich erklären entweder als Niederschlag einer Evaporation, oder als Blut, oder vielleicht als beides zugleich. Wer seine Stimme gegen die Echtheit erhebt, ist entweder borniert wie Chevalier und die zu ihm stehende

„geschlossene Front katholischer Gelehrter", d. h. der katholischen Geschichtsforscher (S. 27), oder unbegreiflich töricht wie die katholischen Exegeten, die „eine der elementarsten Regeln der Auslegung verletzen" und „fortwährend die Grundsätze der Philologie außer acht lassen" (S. 66f). Clements Experiment (s. diese Zeitschr. 75 [1953] S. 228) ist nichts als „ein schlechter Witz". Das dürfte zur Kennzeichnung dieser Schrift genügen. *G.*

Jakob Haas, Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien (Studia Friburgensia N. F. 7). 8° (XXV u. 255 S.). Freiburg (Schw.) 1953, Universitätsverlag. — Den Gegenstand dieser Dissertation bildet die Sünde in den Evangelien, Wesen, Arten und Entstehung, dann ihre Folgen, zuletzt Vergebung und Überwindung. Es ist nicht ganz leicht, diese Schrift zu charakterisieren. Zu einer moraltheologischen Studie fehlen ihr die entsprechenden Problemstellungen. Soll es dagegen eine biblisch-theologische sein, so stößt man sich daran, daß die behandelten Gesichtspunkte alle von außen herangebracht und die evangelischen Texte nicht gründlich erörtert und ausgeschöpft werden, so daß mit den gewonnenen Ergebnissen der Moraltheologie oder der Dogmatik ein Dienst erwiesen würde. Vielleicht aber schwebte dem Verf. eine Schrift vor Augen, aus welcher sowohl der Moraltheologe wie auch der Prediger für seine Zwecke (mit Vorsicht) evangelische Texte als Belegstellen schöpfen kann. Doch auch so verlangen gewisse Partien gebieterisch nach Klärung. Der Verf. scheint als Alternativen des menschlichen Handelns nur das Streben nach Vollkommenheit und das Sündigen zu kennen. Unter den Arten der Sünde werden aufgezählt: „die Pharisäer mit ihrer ganzen (!) verkehrten Geisteshaltung", dann „jene auf der linken Seite", dann „die Sünden der unentschlossenen, halben und faulen Menschen", ferner „läßliche Sünden" und „größere Sünden" (S. 53—59). Ist das nicht ein bedenkliches Durcheinander? *G.*

Alois Stöger, Ich bin gekommen. Das Christusbild aus Matthäus 8—12 (Lebendiges Wort 2). Kl. 8° (156 S.) München 1953, Pfeiffer. DM 2.80. — Der Verf. verfolgt den Zweck, das Persönlichkeitsbild Jesu als Norm der sittlichen Lebensformung zu zeichnen. Ähnlich wie R. Gutzwiller nimmt er Mt als Grundlage, und zwar — aus einem nicht ganz ersichtlichen Grunde — Kap. 8—12. Jeder Abschnitt besteht aus einer leichtfaßlichen Textdeutung, einem „Christusbild" und der „Nachfolge Christi". Wie diese letztere Partie noch größerer Präzision fähig wäre, ließe sich wohl auch das „Christusbild" bisweilen noch konkreter fassen. So fragt man sich gleich zu Mt 8, 1—4, wieso Jesus durch die Liebe das Gesetz (die Torah?) zu voller Geltung bringt. Entspricht es der Stelle 8, 18—20, wenn Jesus als Rabbi und als Menschensohn dargestellt wird? Bleibt nicht das Wort „Die Füchse haben ihre Höhlen" usw. unausgeschöpft? Trotz dieser Bemerkungen möchten wir das kleine Buch schriftbegierigen Seelen angelegentlichst empfohlen haben. *G.*

Joseph Patsch, Maria, die Mutter des Herrn. 8° (252 S., 8 Kunstdrucktafeln u. 1 geogr. Karte). Einsiedeln 1953, Benziger. Geb. Fr. 18.60, DM 17.90. — In diesem Buch „soll versucht werden, das Bild Marias nach den wahren Quellen zu zeichnen, mit Ausschaltung alles Erdichteten und Unbeweisbaren" (S. 9). Und in der Tat überrascht die erste Partie des Buches durch die nüchterne Geschichtlichkeit bezüglich der Eltern Marias, ihrer angeblichen Erziehung im Tempel, ihres Namens, des Geburtsjahres Jesu. Dazu passen gut die einschlägigen geographischen und historischen Exkurse, die sich übrigens über das ganze Buch hin finden, und die trefflichen Bilder. Jedoch schon bei der Frage nach dem Alter Marias bei der Geburt Jesu stößt den Leser eine offensichtliche Ungenauigkeit. Die Quellen geben als Dauer der Verlobungszeit nicht „meist etwas länger als zwölf Monate" an, sondern „zwölf Monate"; damit wird das Alter Marias bei der Geburt Jesu nicht 15, sondern nur 14 Jahre, obwohl das dem europäischen Empfinden weniger entspricht. Von da ab wird Marias Bild mehr

und mehr zum Widerschein einer weitverbreiteten, aber unkritischen Marienandacht. Phantasie ist, was über ihre Schönheit gesagt wird, unwissenschaftlich die Berufung auf das Turiner Tuch, Jesus sei 181—185 cm groß gewesen, also beinahe ein Riese. Ferner: Maria soll als bereits Verheiratete empfangen haben; die Begründung (S. 59f) verrät eine erstaunliche Unkenntnis der jüdischen Terminologie und Rechtsbräuche, was auch vom „ausgezeichneten" Artikel Henze's gilt (S. 60, Anm. 2). Nicht besser steht es mit der Behauptung, Lk 1, 34 könne nur (!) im Sinn eines Vorsatzes oder Gelübdes ewiger Jungfrauschaft verstanden werden. Da die Gelübde einer Tochter von der Zustimmung ihres Vaters, einer Braut von der des Bräutigams abhingen, so habe auf Marias Betreiben hin sowohl ihr Vater wie auch Joseph ihrem Gelübde zugestimmt. Dann fragt man sich allerdings — um nur eins zu erwähnen — weshalb Joseph sie überhaupt geheiratet hat, wirklich bloß, um „mit Maria wie ein Bruder mit seiner Schwester zu leben" (S. 51)? Es braucht freilich einiger Vertiefung in das orientalische Milieu, um die psychologische Unmöglichkeit einer derartigen Situation zu erfassen. Drang es nach außen, daß Maria und Joseph keine Kinder haben wollten, so war Skandal und Schande vor der Türe; drang es nicht durch, so stand zu erwarten, daß dem Paare Zeit ihres Lebens die Unfruchtbarkeit als Strafe für begangene Sünden angekreidet wurde — und das wußten alle Beteiligten zum voraus, während ihnen die Geburt Jesu zunächst nicht bekannt war. Welcher Vater hätte seine Tochter in eine solche Situation hinein heiraten lassen? — Wie zu erwarten, macht es dann dem Verf. nichts aus, wenn Maria ihren eigenen Sinn dem Auftrag Gottes entgegenstellt. Er übersetzt Lk 1, 31 ganz richtig: Du „sollst" Mutter werden ... (S. 64), aber „der in Gott gefaßte Entschluß scheint ein unübersteigliches Hindernis zu sein und steht als feste Tatsache der Verwirklichung des erhabenen Zukunftsbildes entgegen" (S. 65). Man möge diese Auffassung doch einmal nach den Regeln der christlichen Sittenlehre analysieren! Schon vorher schreibt der Verf. unbedenklich: „(Maria meint,) daß der Erfüllung der Verheißung ein unübersteigliches Hindernis entgegenstehe. Sie fühlt sich im Gewissen gebunden. Diese Bindung war eine freigewählte (!), eine Art Gelübde" (S. 50). Maria hätte demnach so auf ihrer Meinung verharrt, daß weder die Erscheinung eines Engels noch eine im Namen Gottes vorgebrachte Botschaft dagegen aufkommen konnte — siehe die „Magd des Herrn"! Infolge falschen Ansatzes läßt der Verf. Maria erst gegen Ende des fünften Monats ihrer Schwangerschaft von Elisabeth zurückkehren, als ihr Zustand nicht mehr verborgen bleiben konnte. So erfuhr Joseph davon, und „kam zu dem Entschluß, Maria nicht wieder aufzunehmen" (S. 79). Wo hat sie dann die ersten Nächte nach ihrer Rückkehr zugebracht? Und was haben die lieben Nachbarn dazu gesagt? Wegen Marias Empfindungen jedoch braucht der Leser keine Sorgen zu haben: „(Gott dem Herrn) überließ sie auch alles Weitere mit kindlicher Zuversicht" (S. 78), und damit war für sie der Fall erledigt. Beim Wort Symeons „mußte" Maria an Is 53 und Ps 21 denken; ferner „bleibt nichts anderes übrig, als an einen wunderbaren Stern zu denken" (S. 108), dem die Magier folgten, den aber offenbar sonst niemand sah. Maria als Hausfrau fertigt natürlich den nahtlosen Leibrock Jesu an. Das Ereignis zu Kana wird ohne wissenschaftliche Begründung nach Devotion und Phantasie dargestellt: Jesus redet seine eigene Mutter mit „Frau" an; und es wird belegt, daß er, und nicht er allein, andere Personen mit „Frau" angeredet hat; P. übersieht den wesentlichen Unterschied in der Richtung der beiden Anreden. Nach oberflächlichster Behandlung — die Sache ist längst nach allen Richtungen hin wissenschaftlich dargelegt worden — fällt P. den Schiedsspruch, die Übersetzung „Was haben wir mit einander gemein?" sei „gänzlich verfehlt" (S. 169). Die „Stunde" legt er so aus: Zuerst muß der Mangel an Wein offenbar werden, erst dann kann ich mein Wunder wirken. Maria hatte wenigstens die Zartheit, Jesus auf den Mangel aufmerksam zu machen, bevor

er zum Schaden des guten Rufes der Brautleute an die große Glocke kam. Allerdings klärt uns der Verf. nicht darüber auf, warum Jesus nicht wenigstens lang genug zugewartet hat, bis auch der Bräutigam und der Speisemeister im Bilde waren. Dafür entschädigt er uns mit genauen Angaben über alles, was die neuen Jünger Jesu damals mit Maria gesprochen haben (S. 171—174) — nicht orientalisch. Von da ab füllt, wie in jedem „Marienleben", eine postulierte beständige Bezugnahme Marias zu den Geschehnissen des Wirkens Jesu die große Lücke. Wo diese aber in den Evangelien durchbrochen und Maria genannt wird (Lk 11, 27f; Mk 3, 20—35), ist die Ausdeutung auffällig mager. An beiden Stellen ergäbe sie den Sinn: Selbst die Bande des Blutes sind nichts im Vergleich zu den Banden, welche der Glaube an Jesus knüpft. Freilich paßt das nicht zum Marienbild des Verf. Auf S. 204 wird Jo 19, 25 lückenhaft übersetzt. Auch diese hochbedeutsame Stelle (v. 25—27) wird erstaunlich rasch abgetan. Maria ist dann beim Begräbnis Jesu zugegen und bei der Wahl des Matthias, obschon alle anderen Anwesenden Männer gewesen sein müssen, ferner natürlich bei der Herabkunft des Hl. Geistes, und so hin und hin bis zum Apostelkonzil. Zum Glück schreibt ihr der Verf. wenigstens nicht wie andere Autoren die Rolle einer Pythia zu. Nachdem sie täglich kommuniziert hat (S. 221), stirbt sie, wenn auch „an keiner Krankheit. Sie ging hinüber in (= starb an?) der Glut ihrer Liebe zu Gott und in der Allgewalt ihres Heimwehs nach Jesus und dem Himmel" (S. 234). Es ist bedauerlich, daß P. dem Grundsatz seines Vorwortes nicht treu geblieben ist. *G.*

Jacques Dupont O. S. B., *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ.* **L'union avec le Christ suivant saint Paul.** Première Partie: „Avec le Christ" dans la vie future. 8° (220 S.) Louvain/Paris 1952, Nauwelaerts/Desclée de Brouwer. bFr 180.—, fFr 1200.—. — Der Verf. untersucht die Formeln *σὺν Κυρίῳ* in 1 Thess 4, 17, *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν Κύριον* in 2 Kor 5, 8 und *σὺν Χριστῷ εἶναι* in Phil 1, 23. Ausgehend von den Forschungen Deissmanns und Lohmeyers gibt er einen Überblick über den Gebrauch der Formel „bei Gott" im Hellenismus, wo sie die Hilfe der Götter, und in der LXX, wo sie das gottgefällige Leben der Guten bezeichnet. Eingehend studiert er dann 1 Thess 4, 13 — 5, 11 (S. 39—113), 2 Kor 4, 7 — 5, 10 (S. 115 bis 171) und Phil 1, 20—24 (S. 171—187), um die Quellorte zu finden, denen Paulus seine Ideen und Ausdrücke verdankt, und so die Herkunft und genauere Bedeutung der obgenannten Formeln aufzudecken. Aus der Vergleichung der bedeutsameren Wendungen mit atl., jüdisch-apokalyptischen, vorpaulinisch-christlichen und hellenistischen Parallelen stellt er fest, daß Thess unmittelbar auf vorpaulinisch-christlicher Redeweise fußt, welche wiederum unter Beeinflussung von seiten hellenistischer Redeweise (*παρουσία, ἀπάντησις, ἐπιφάνεια* 2 Thess 2, 8) jüdische Apokalyptik enthält, natürlich angewendet auf Christus den Herrn. *Σὺν Κυρίῳ* 4, 17 besage nicht so sehr die persönliche Verbindung des Einzelnen mit Christus, als vielmehr die kollektive Anteilnahme an der in Christus bereits Wirklichkeit gewordenen eschatologischen Herrlichkeit. Hingegen stehen 2 Kor und Phil unter dem Einfluß der popularisierten kynisch-stoischen Denk- und Redeweise über Leib und Seele. Ihr verdanke Paulus die Erkenntnis, daß die Seele nicht erst am Ende der Zeiten, sondern schon unmittelbar nach dem Tode bei Christus sei. An diesen beiden Stellen bedeuten die „bei Christus"-Formeln die persönliche Liebesvereinigung der christlichen Seele mit ihrem Herrn. Die Methode, welche D. hier anwendet, ist die nämliche wie in seinem Werke über die Gnosis. Es läßt sich nicht leugnen, daß sie manche Erkenntnisse zeitigt; besonders eindrucksvoll ist die Feststellung, daß sowohl 2 Kor 5, 6—9 wie Phil 1, 20—24 deutliche Anklänge an die hellenistische Philosophensprache aufweisen. Aber wenn man genauer zusieht, gewinnt D. letztlich doch die Deutung der „bei Christus"-Formeln aus Paulus selbst, nicht aus dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der Stellen als Ganzes. Und man wird

sogar sagen müssen, daß Paulus von D. trotzdem noch zu wenig herangezogen worden ist. In 1 Thess fehlt der Gedanke der persönlichen Liebe zwischen den Gläubigen und ihrem Herrn nicht so völlig, daß er nicht für die Deutung von 4, 17 verwertet werden müßte, m. a. W., der Abstand zwischen dieser und den beiden andern Briefstellen scheint nicht so groß zu sein, wie D. annimmt. Ferner war das Anliegen der Thessalonicher eher das persönliche Los des Einzelnen in Vereinigung mit Christus als die Gemeinsamkeit der Anteilnahme an seiner Herrlichkeit; von den messianischen Gütern, die der verherrlichte Christus besitzt, ist in 1 Thess 4, 13—18 formell überhaupt nicht die Rede, der Blick vielmehr ausschließlich auf den Herrn gerichtet. Daß Paulus an dieser Stelle in Ausdrücken der jüdischen Apokalyptik spricht und das Verbum κοιμηθῆναι verwendet wie in 1 Kor 11, 30 — hier bedeutet es die von Gott zur Strafe aus dem Leben Abberufenen, in 1 Thess dagegen die verstorbenen Gläubigen schlechthin — berechtigt nicht, ihm für 1 Thess die Auffassung zuzuschreiben: „La condition des défunts n'est pas enviable; elle est un état diminué, et nullement un état de félicité" (S. 185). Man vergesse auch nicht, daß Paulus seine Trostworte in ihren Formulierungen dem ihm vorgelegten Bedenken angepaßt haben wird. 2 Kor 5, 8 wird nach dem Gesagten nicht oder nicht schlechthin erklärt werden können durch einen Einfluß, den das hellenistische Denken in der Zeit nach der Abfassung von 1 Thess auf Paulus ausgeübt hat. Den Anstoß zu dem neuen Gedanken — wenn er überhaupt neu war — gaben dem Apostel die überstandenen und zum Teil noch andauernden Leiden. Durch sie lernte er die Tragweite verschiedener Worte Jesu kennen, welche ihm bekannt gewesen sein dürften, der Parabel vom reichen Mann und von Lazarus, und des Wortes Jesu an den Schächer: Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein. Trotz hellenistischer Färbung des Kontextes ist es daher nicht angebracht, hellenistischen Einflüssen einen ganz wesentlichen Gedankenfortschritt des Apostels zuzuerkennen. Alles in allem dient D.s Methode unzweifelhaft dazu, den geistigen Hintergrund der Paulusbriefe im allgemeinen zu illustrieren, ist aber für die unmittelbare Deutung der Texte ein zweitrangiges Mittel. *G.*

Brendan Lawler S. J., The Epistles in Focus. 8° (165 S. u. 2 geogr. Karten). Dublin 1953, Clonmore & Reynolds. Geb. sh. 15.—. — Das Buch richtet sich an weitere Kreise. Nach einer Einführung in die „thrilling story" der Apg und in die Umwelt der Briefe und nach einem Überblick über die Reisen des Völkerapostels charakterisiert L. der Reihe nach die Briefe des hl. Paulus, wozu schon die den einzelnen Briefen und Briefgruppen vorangestellten Überschriften nicht wenig beitragen. Auf den letzten Seiten findet man dann eine kurze, schematisch angeordnete Inhaltsübersicht. Das ist alles irisch lebhaft geschrieben und etwa für Studenten des Mittelgymnasiums sehr tauglich. Zwei kleine Bemerkungen seien mir gestattet: Proselyten des Tores hat es nicht gegeben (s. Billerbeck II, 716—21), wie L. S. 14 meint, und seine Einteilung des Klerus zur Zeit der Pastoralbriefe verträgt zu einigen Punkten ein Fragezeichen. *G.*

Placidus Häring O. S. B., Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes. 8° (423 S.). München 1953, Pfeiffer. Geb. DM 16.—. — Dieses Werk zielt auf die praktische Behandlung der Offenbarung in Bibelstunden ab. Aus einer nüchtern-sachlichen Erklärung der Einzelheiten erwächst die theologische und praktisch-religiöse Deutung, wie sie dem angestrebten Zweck ohne Zweifel dienlich ist. Die Grundlage bildet der Text in seiner überlieferten Abfolge der Stücke ohne Beiziehung literarkritischer Gesichtspunkte. Die Haupteinteilung verläuft nach Offb 1, 19: „Was du sahst, und was ist, und was darnach geschehen soll" — die Einleitungsvision Kap. 1, die sieben Briefe Kap. 2—3, und der Rest, Kap. 4—21. Wie R. Gutzwiller, Herr der Herrscher (1951), lehnt auch H. die zeitgeschichtliche Erklärung ab und befürwortet mit Recht die endzeitliche im weiteren Sinn der übergeschichtlichen Deutung. Allerdings

scheint sich der Verf. darin nicht ganz konstant zu bleiben; den letzten Ansturm des Satans scheint er als zeitlich letztes Geschehen zu werten. Auch fällt auf, daß er „den neuen Himmel" und „die neue Erde" buchstäblich statt bildlich versteht. Eine gewisse Disharmonie entsteht ferner dadurch, daß er schon in der Zornschalenvision das Gericht über die Menschheit ergehen sieht, wogegen doch erst nach dem Sturz des Satans das eigentliche Endgericht stattfindet. So viel ich gesehen habe, bleibt in der Interpretation auch die Siebenheit der Heimsuchungen und die Dreimaligkeit der Sieben (im überlieferten Text auseinandergerissen) unverwertet und wird die chiastische Anordnung der überweltlichen Größen (und nur dieser) in Kap. 12—14 und 18—20, 10 — wodurch sie gegenüber der Zornschalenvision als innere Einheit abgehoben werden — nicht beachtet. Doch behindern dergleichen Probleme den Laienleser in keiner Weise und tun dem praktischen Wert des Buches keinen Eintrag. *G.*

Moral- und Pastoraltheologie

Josef Mausbach-Gustav Ermecke, Katholische Moraltheologie. I. Bd.: Die allgemeine Moral. 8° (XXXII u. 444 S.). Münster 1954, Aschendorff. Geb. DM 23.—, kart. DM 21.—; III. Bd.: Die spezielle Moral, 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 8° (XXVIII u. 316 S.). Münster 1953, Aschendorff. Geb. DM 17.—, kart. DM 15. —. In der „Krise der Moraltheologie" oder der „leidigen Moral", von der man heute mitunter spricht, wirkt diese Neubearbeitung des alten Moralwerkes wie ein Sonnenstrahl. Schon Mausbach hat unbestrittene Verdienste um die Moralwissenschaft durch sein Bestreben, die Sittenlehre nach den Grundsätzen und der Methode des Aquinaten zu vertiefen. Ermecke sieht klar die Bedrohung der modernen Ethik durch Säkularismus, Existenzialismus, Positivismus, Materialismus (I, 29), er sieht aber ebenso klar die Rettung: „Im kirchlichen Lehramt und in der an ihm orientierten moraltheologischen Tradition liegt die einzigartige Befähigung der katholischen Sittenlehre zur Beratung der Gewissen auf dem Wege des Heiles" (III, 274). So führt er die Sittenlehre auf ihren philosophisch-theologischen Seinsgrund zurück, um „einem abstrakten Normativismus und Moralismus und (moralpsychologisch) einem Aktualismus" (I, 4) wirksam zu begegnen. Aus demselben Grunde will er das dreibändige Lehrbuch durch ein „Lehrbuch der Moralphilosophie" und ein „Lehrbuch über die psychologischen, soziologischen und aszetischen Grundlagen der Sittlichkeit" ergänzen und stellt er an die Spitze des I. Bd. (1—18), „Grundzüge der Fundamentalmoral", eine kurz gefaßte „philosophisch-theologische Ontologie", d. h. „die Wissenschaft von den metaphysischen und theologischen Seinsgrundlagen des sittlichen Handelns und Lebens" (I, 2). — In treuer Gefolgschaft des hl. Thomas wird das Seinsgesetz: *Agere sequitur esse*, auf das Wirken des Geschöpfes, des Menschen und des Christen angewandt und werden die so gewonnenen überzeitlichen Strukturgesetze der christlich-sittlichen Tätigkeit gewissenhaft in jedem Lebensbereich neu entwickelt, so daß die inneren Zusammenhänge klar sichtbar werden. Zur Illustration mögen die Untertitel der einzelnen Bände dienen: I. „Die Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt"; III. „Die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolates zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt". Bd. II. wird dann „die besonderen Normen behandeln, die sich... auf Entfaltung der uns in Christus geschenkten Lebensgemeinschaft mit Gott durch die drei göttlichen Tugenden, sowie auf die Teilnahme an der Verherrlichung des Vaters durch Christus im Hl. Geist in der Tugend der Gottesverehrung beziehen" (I, Vorwort). Auf die Frage der Systematik wird größte Sorgfalt verwendet (vgl. z. B. III, 10. 127. 250). Bei diesen großen Vorzügen fällt es nicht in die Waagschale, wenn man in der reichen Literaturangabe mit-

unter genauere Zitierung wünschte oder eingehendere Darstellung einzelner Probleme (z. B. Furcht als Freiheitshemmung I, 231) oder in einzelnen Fragen anderer Meinung ist, wie z. B. was die Erlaubtheit des Angriffskrieges (III, 91) oder die Artverschiedenheit von Verleumdung und Ehrabschneidung (257) betrifft. Die 8., von Tischleder besorgte Auflage des Lehrbuches (1938) ist im Eingehen auf die Zeitprobleme zu aktuell und erscheint deshalb mehr veraltet als die kürzere 7. Auflage des Ur-Mausbach (1930), die der Neubearbeitung zu Grunde gelegt wurde. Bei aller Beachtung der geschichtlichen Situation — ein Blick in die ausführlichen Stichwortverzeichnisse zeigt, daß sie in hohem Maße vorliegt — sichert die ausdrückliche Rückführung der Sittenlehre auf ihre überzeitlichen Grundlagen, wie sie als besonderes Verdienst Ermeckes zu buchen ist, dem Werke eher dauernde Bedeutung. *G. Heinzel S. J.*

Noldin-Schmitt, Summa theologiae moralis. Nova editio, quam paravit Godefridus Heinzel S. J. 8°. Innsbruck, Fel. Rauch. — I: De principiis. 31. Aufl. (328 S.) 1953. Kart. S 47.70. — II: De praeceptis. 30. Aufl. (701 S.) 1954. S 95.40. — III: De sacramentis. 30. Aufl. (599 S.) 1954. S 82.80. — Complementum: De castitate. 34. Aufl. (94 S.) 1952. S 17.70. — Complementum: De poenis ecclesiasticis. 26. Aufl. (96 S.) 1949. S 18.—. — In rund 60 Jahren hat das bekannte Morallehrbuch von Noldin an die 30 Auflagen erlebt. Der Grund seiner weiten Verbreitung scheint im Bestreben des Verfassers zu liegen, in leicht faßlichem Latein die Prinzipien des sittlichen Handelns klar herauszustellen und möglichst praktisch auf die konkreten Situationen anzuwenden. Dasselbe Ziel verfolgt die Neubearbeitung. Um die Brauchbarkeit des Lehrbuches besonders für Seelsorgspriester und Beichtväter zu erhalten und womöglich zu erhöhen, mußten neuere Römische Entscheidungen und der jetzige Stilus Curiae Romanae nachgetragen werden (z. B. über das eucharistische Fasten, über Materie und Form des Weihesakramentes, vieles im Traktat über das Sakrament der Ehe), die moderne Fachliteratur war einzuarbeiten, neu aufgetauchte oder in neuer Fragestellung drängende Probleme waren neu zu behandeln, so z. B. die Frage um die Kollektivschuld, nach dem Zweck der Ehe, über die Erlaubtheit des Krieges, über künstliche Befruchtung u. a. m. Am meisten wurde nach diesen Gesichtspunkten das Zusatzbändchen über die Kirchenstrafen umgestaltet. Da im deutschen Raum zur Zeit besondere Fragen der Systematik, der Vereinheitlichung und Vertiefung der moraltheologischen Beweisführung im Vordergrunde des Interesses stehen, wurden sehr viel Schriftbeweise, sowie Äußerungen des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Tradition neu in das Werk aufgenommen. Auf den ersten Blick scheint damit noch nicht viel getan; es ist aber doch ein Fingerzeig auf den Weg zu einer Erneuerung der Moralwissenschaft. Wollte man alles aus Philosophie, Dogmatik und Geschichte in das Lehrbuch hereinnehmen, was zu den gesunden Fundamenten der Sittenlehre gehört, würde es viel zu umfangreich. „Noldin" wollte immer ein Lern- und Nachschlagebuch sein, in dem die unmittelbaren Prinzipien zur Lösung von Moralfragen leicht und rasch gefunden werden können. Gewiß verlangt die Praxis auch eine tiefgehende Theorie; es muß jedoch auch Aufgabe des Dozenten bleiben, die im Buch angedeuteten Punkte zur großen Linie zu verbinden, die bis zum Urquell aller Sittlichkeit führt: Gott, dem Schöpfer und Erlöser. *H.*

Johannes Stelzenberger, Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. 8° (371 S.). Paderborn 1953. Schöningh. Geb. DM 19.—. — Dieses neue Lehrbuch hat große Vorzüge: Es ist einmal, wie schon der Untertitel sagt, ganz an der Hl. Schrift orientiert. Daher das 1. Kapitel „Die biblische Grundlegung der christlichen Sittlichkeitslehre". Und bei den einzelnen Paragraphen erscheint zunächst immer die Hl. Schrift; an sie schließt sich die Lehre der Väter und der Scholastik an. Dazu kommt

eine Fülle von Angaben aus der älteren und neueren Literatur, auch aus den Hilfswissenschaften, oft mit wörtlichen Zitaten. Ein zweiter Vorzug ist die knappe Zusammenfassung des gesamten Stoffes in einem Bande von nicht mehr als 371 Seiten. Dies war nur dadurch möglich, daß die aus dem Kirchenrecht und der Sakramentenlehre erfließenden sittlichen Forderungen ausgeschieden sind. (Man könnte fragen, ob in einer Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes nicht auch diese Forderungen hineingehören.) Ein dritter Vorzug ist eine geschickte Didaktik, die durch eine gute drucktechnische Übersichtlichkeit unterstützt wird. Bemerkenswert ist auch der Aufbau: Allgemeine und spezielle Moraltheologie, und in der letzteren die drei Pflichtenkreise: der religiöse, der individuelle und der soziale Pflichtenkreis. In den einzelnen Paragraphen zuerst die Hauptpunkte in Thesenform; im Corpus dann die Darbietung. Aber die knappe Fassung bringt es mit sich, daß die Darbietung außer der Lehre der Hl. Schrift und der Tradition oft nur Definitionen und Einteilungen und kurze erklärende oder beweisende Sätze enthält und dabei manches nicht genügend geklärt und daher mißverständlich bleibt. Um einige Beispiele anzuführen: S. 38 der Satz: Heute haben die Moralsysteme im wesentlichen nur noch geschichtlichen Wert. S. 232: Die ausschließliche und bewußte Anwendung der sog. fakultativen Sterilität kommt dem Mißbrauch der Ehe gleich. (Vgl. dagegen: Hürth, Der Wille zum Kind. Zur Frage nach der sittlich zulässigen Ausnützung der tempora ageneseos: Chrysologus 72 (1932) Heft 11 u. 12. Und die Ansprache Pius XII. vom 29. Okt. 1951.) S. 271 wird jede Gestattung einer Mentalrestriktion als Irrtum bezeichnet. S. 280 wird die sittliche Erlaubtheit der Notwehr auf Ermächtigung von Seiten des Staates zurückgeführt. S. 339 wird in der Frage der sittlichen Erlaubtheit des Krieges nicht unterschieden zwischen Defensiv- und Offensivkrieg. Bei der sittlichen Beurteilung der verschiedenen Vergehen gegen das Sittengesetz wird selten der Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sündhaftigkeit verzeichnet. — Freilich sagt der Verf. im Vorwort, das Lehrbuch sei gedacht als knappes Lernbuch für die Hand des Studenten, und bedürfe besonders für den Anfänger der erläuternden Vorlesung. Aber die Knappheit ließe doch ein stärkeres Eingehen auf die Fragen zu, und auch ein Lehrbuch könnte aus der Vorlesung so viel übernehmen, daß dem Theologen, der auch für die seelsorgliche Praxis lernt, der Weg zur Lösung konkreter Schwierigkeiten gezeigt wird, wie z. B. durch das Prinzip der *actio cum duplici effectu* und durch die Bedingungen einer *cooperatio ad peccatum*. Dadurch würde das Lehrbuch, das sonst einen geschlossenen Überblick über das gesamte Lehrgut der Moraltheologie gibt, nur gewinnen. *J. Miller S. J.*

Antonius Lanza-Petrus Palazzini, Theologia Moralis, Appendix: De castitate et luxuria. 8° (XV u. 327 S.). Turin 1953, Marietti. — Der vorliegende Traktat ist auf die Praxis des Seelsorgers und Beichtvaters ausgerichtet und zieht deshalb neben den Fragen der eigentlichen Sexualmoral auch solche heran, die mit ihr wohl in Verbindung stehen, sonst aber in anderen Traktaten behandelt werden, nämlich die Fragen um Impotenz und Sterilität, und die Fragen um das ungeborene Leben wie Embryotomie, Kraniotomie, Abortus, Taufe des Foetus. Deshalb auch längere Ausführungen über sexuelle Erziehung und Aufklärung, über die Pflichten der Verlobten, über die Theorie von Knaus-Ogino, über die Pflege der Schamhaftigkeit. Deshalb auch immer wieder praktische Weisungen für die Behandlung der Pönitenten im Beichtstuhl und für die Seelenführung, und am Schlusse ein Kommentar zur Instruktion des hl. Officiums vom 16. Mai 1943. Mit dieser Ausrichtung verbinden aber die Verfasser eine gründliche spekulative Durchdringung des Stoffes; sie unterziehen hergebrachte Beweise einer eingehenden Kritik und stellen dann sicherere Gesichtspunkte für die Erhärtung der traditionellen Lehre heraus, wie z. B. für die Malitia der *pollutio voluntaria* (S. 162—170) und für das Prinzip: *in luxuriae*

peccato non datur parvitas materiae (S. 186—191). — Historische Überblicke und reiche Literaturangaben erhöhen noch den Wert dieser gründlichen Studie.— Störend wirken manche Druckfehler (oder Schreibfehler), die den Sinn eines Satzes oft stark verdunkeln. Z. B. S. 35 Z. 13 muß es statt *concupiscentia* heißen *continentia;* S. 102 Z. 1 statt *permissio copulae: permissio pollutionis.* S. 118 ist das Zitat aus S. Alphonsus wegen mehrerer Druckfehler kaum verständlich. S. 172 Z. 15 wird es statt *suum* heißen müssen *semen*, und 201 Z. 5 von unten statt *consensum concursus.* *M.*

Marcel Reding, Der Aufbau der christlichen Existenz. 8° (234 S.). München 1952, Hueber. DM 7.80; geb. DM 10.80. — Reding, nun Professor der Moraltheologie in Graz, zeichnet als Herausgeber eines neuen, auf 14 Bände berechneten Handbuches der Moraltheologie, das über die Theologen hinaus auch jeden verantwortungsbewußten Christen ansprechen will. „Der Aufbau der christlichen Existenz" bildet den Einleitungsband. Das Vorwort zeigt Inhalt und Gedankengang an: „Christsein bedeutet eine besondere Art der Nähe des Menschen zu Gott... Gott ist am Beginn der Geschichte der bildhaft Nahe. Der Glaube Abrahams, die Hoffnung und die Liebe des Moses, die Fleischwerdung Christi sind weitere Stadien auf dem Wege der Gottesnähe. Durch sein Leiden und Sterben, das ihn zur Rechten des Vaters bringt, wird der Mensch Christus Gott letztlich nahe. Seither ist uns dieser Christus substantiell nahe in der Kirche, im Worte, in den Sakramenten, in unseren Brüdern. Gestalthaft nahe wird er uns nach dem Endgericht" (V). Es handelt sich also in diesem Werke um eine christliche Anthropologie und um eine personalistische Ethik. Bibeltheologie und Dogmatik bilden die Hauptquellen. Die Aufhellung der fundamentalen theologischen Begriffe wie Gottebenbildlichkeit, Sündenfall, Natur und Übernatur, *potentia obedientialis*, Rechtfertigung erfolgt meist auch in Auseinandersetzung mit protestantischen Theologen wie Kierkegaard, Karl Barth, Emil Brunner, Thielicke. Mit dramatischer Lebendigkeit ist das Problem behandelt, das das Hauptanliegen Luthers war und auch heute noch jene Frage ist, die Katholiken und Evangelische am tiefsten spaltet (XI. Kap.), das Problem des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln im Rechtfertigungsprozeß. Der Verf. läßt hier die einzelnen theologischen Schulen, die auf dem Konzil von Trient vertreten waren, wie in einer Disputatio sollemnis sich zu Worte melden, um dann mit dem Konzilsdekret die Einheit von göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit aufzuzeigen. — Das Ganze hat vier Teile: Der erste stellt dar, wie Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit sich im Menschen dialektisch einen. Der zweite behandelt die Bereitschaft des Menschen zu einer neuen Art des Naheseins bei Gott und deren Verheißuug; der dritte die Erfüllung in Christus. Der vierte Teil klärt die Seinsweise der christlichen Existenz. So wächst in ruhig fortschreitender Gedankenführung der Bau der christlichen Existenz empor bis zur Vollendung im Corpus Christi mysticum. *M.*

Marcel Reding, Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 1). 8° (XVI u. 216 S.). München 1953, Hueber. DM 7.80; geb. DM 10.80. — Was die altbewährten Lehrbücher in ihren Traktaten *de principiis* behandeln, legt dieser erste Band des Handbuches in der Sicht der Wert- und Existenzphilosophie, aber doch mit Bindung an die Vergangenheit und unter weitgehender Führung des hl. Thomas vor. Thomas erscheint, in die Sprache der modernen Philosophie übersetzt, ganz „modern". Der erste Teil der Arbeit gibt eine logische Geschichte des Begriffs der Sittlichkeit. Er behandelt das Wesen des Sittlichen und dessen Ausstrahlungen in der Wirklichkeit. Der zweite Teil zeigt die Eigenständigkeit des Sittlichen gegenüber den psychologischen, sozialen, religiösen und erkenntnistheoretischen Kategorien, sowie die Grenzen eines natürlich humanen Ethos (XV). Im Rahmen von sieben

unterteilenden Kapiteln werden die philosophischen Fragen, die das Fundament der Moraltheologie bilden und, wie der Verf. nachdrücklich betont, darum auch zur Moraltheologie gehören („Die Auffassung, ethische Arbeit sei keine moraltheologische Arbeit, ist offenbar von der evangelischen Theologie beeinflußt und bedeutet eine wesentliche Verengung des herkömmlichen katholisch-theologischen Horizontes"; S. 207) mehr oder minder eingehend und mit historischer Klärung behandelt. Besondere Beachtung findet die Lehre über die sittlichen Tugenden, vom Gewissen, von den Affekten, von den Moralsystemen, die Glückseligkeitslehre (S. 138—174: Platon, die aristotelisch-thomistische Lehre, die deutsche Schulphilosophie des 18. Jh., Kant), das Verhältnis von *justitia generalis, legalis, socialis* (Der Verf. hält sie für identisch), die Lehre von den Pönalgesetzen (die Theorie der *leges mere poenales* wird abgelehnt). Die Schrift setzt eine gewisse Kenntnis der behandelten Fragen voraus. Für den aber, der diese Kenntnis besitzt und die traditionelle Ethik in der Auseinandersetzung mit der neueren Ethik (Scheler, N. Hartmann, Althaus, Brunner, Barth) verfolgen will, ist die Schrift äußerst anregend und klärend. *M.*

Richard Mohr, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 4). 8° (VIII u. 190 S.). München 1954, Hueber. DM 7.—, geb. DM 9.—. — Der Verfasser, Professor für Ethnologie in Nimwegen, breitet durch das ganze Werk hindurch ein fast erdrückendes ethnologisches Material aus. Er stellt eingangs zwei wesentlich verschiedene Grundhaltungen bei den Naturvölkern heraus: eine religiös-überweltliche und eine magisch-innerweltliche, die allerdings nicht überall voneinander getrennt anzutreffen sind (II. Kap.). Das, was wir Ethos nennen, erwächst nur aus der religiösen Haltung (III. Kap.: Die Grundlagen des Ethos). Sie zeigt Erscheinungen, in denen sich die *anima naturaliter christiana* offenbart: Ergebung in den Willen Gottes, Sündenbekenntnis, Opfer in verschiedenen Formen. Die magische Haltung ist anthropozentrisch, letzten Endes egozentrisch, ganz und gar materialistisch: Reichtum, Essen, Geschlechtsgenuß gelten als die höchsten erstrebenswerten Güter. Sie beruht auf Stolz und führt zu Grausamkeit, Zauberei, Kannibalismus. Kern des Ethos ist das Mysterium (IV. Kap.). Dieses wird gedeutet als symbolische Darstellung eines Vorganges, der in der Urzeit stattgefunden habe in Verbindung mit der Sünde; damals wurde ein göttliches Wesen getötet, um durch seinen Tod die Verbindung zwischen Gott und dem in Sünde gefallenen Menschen wiederherzustellen (S. 43). Ein symbolisches Opfer sind auch die Initiation und die verschiedenen Kulthandlungen wie die Beschneidung und andere körperliche Verstümmelungen (S. 44). Unverkennbar wäre so die Übereinstimmung der Grundelemente dieser Mysterien mit dem christlichen Kultmysterium (S. 61). Von größter Bedeutung für die Erkenntnis der moralischen Ideen der Naturvölker ist das Tabu (V. Kap.), das sich in seiner ursprünglichen Form ganz und gar mit religiösen Überlieferungen und Ideen assoziiert zeigt (S. 67), von dem aus sich dann auch das Wesen der Sünde als Übertretung eines Tabu verstehen läßt (S. 74). Eine, wenn nicht die Kernfrage naturvölkischen Ethos und praktischer Moral ist die Frage der Sexualität (VI. Kap.). Die Differenzierung der geschlechtlichen Normen geht wieder zurück auf den Unterschied der seelischen Grundhaltungen. Die religiös-überweltliche zeitigt echtes Ethos: Enthaltsamkeit, auch heroische, Wertschätzung der Jungfräulichkeit und der ehelichen Treue, Tobiaszeiten, Schamhaftigkeit (die aber nicht nach dem Gebrauch von Kleidern beurteilt werden darf. Der Abschnitt „Das sexuelle Schamgefühl", S. 137—155, ist für die Moraltheologie äußerst aufschlußreich). Die magisch-innerweltliche Haltung führt zur Entartung des Geschlechtlichen, zu Zügellosigkeit, Prüderie, Homosexualität usw. Der Glaube an ein persönliches Weiterleben nach dem Tode mit Vergeltung im Jenseits (VII. Kap.) gehört zum Eigengut der religiös-überweltlichen Haltung. — Es ist für den Moralisten von Wert,

die sittlichen Auffassungen fremder Völker kennen zu lernen, um so immer mehr den Blick zu schärfen für eine objektive Scheidung des Sittlichen von der Sitte (VIII. Kap.), um die Normen herauszustellen, die Kraft göttlicher Sanktion feststehen, und um sie von dem abzugrenzen, was nur sittlich verbrämte Sitte ist. Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Sach- und ein Stammesregister erleichtert die Auswertung der gründlichen Studie. (Die beiden Werke von Reding lassen ein Register vermissen.) *M.*

Sylvester Birngruber, Laienmoral. Aufstieg zum Göttlichen. 8° (450 S.). Graz 1953, Styria. S 71.40. — Der Untertitel sagt, in welcher Richtung sich das Werk bewegt: Es will dem Laienchristen die Moral als einen frohen Weg zum Glück, zu Gott weisen. Daher befaßt es sich „vor allem mit den Tugenden und nicht mit den Sünden. Die Finsternis der Sünde wird nur soweit dargestellt werden, als sie dem Lichte der Tugend Abbruch tut" (S. 13). Die Schrift geht aus von den Grundlagen christlicher Lebensführung und zeigt sodann in sieben Abschnitten, wie sich der Christ in seinem Ringen um sittliche Haltung und im Kampfe gegen die widerchristlichen Strömungen der Gegenwart bewähren soll und kann: in seiner Stellung zu Gott, zur Gemeinschaft, zum Gut der Leiblichkeit und des Lebens, zur Geschlechtlichkeit (ein besonders gut gelungener Abschnitt), zum Eigentum, zur Wahrheit und zur Ehre. So bekommt der Laie in allen bedeutenden Fragen, die ihm das Leben stellt, Rat und Auskunft, und das in einer sprachlichen Darstellung, die gewinnt und allgemein verständlich ist. — Freilich zeigt sich dabei auch, wie schwierig es ist, in einer mehr paränetischen Form die der scholastischen Methode eigene scharfe Unterscheidung und Klärung zu vermitteln, ohne die der Laie doch wieder nicht jene Gewissensklärung und -sicherheit bekommt, die er als mündiger Christ zu haben wünscht. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: Der Absatz über das Gebet spricht wirklich das Gemüt an. Aber die Frage, inwieweit nun der Christ zur Verrichtung einzelner Gebete, z. B. des Morgengebetes, des Tischgebetes verpflichtet ist, wird nicht berührt. Beim Sport wird nur von der Notwendigkeit der rechten Eingliederung desselben in die gesamte Wertwelt gesprochen. Aber die Antwort auf die Frage, die sich der Sportler nun stellen wird: wo sind die sittlichen Grenzen in der Ausübung des Sportes, z. B. des Rennsportes, des Boxkampfes usw., bleibt aus. Allerdings, solch eingehende Untersuchungen und Unterscheidungen wirken trocken, schulmäßig, nehmen den Geruch einer „Sündenmoral" an. Aber verlangt nicht das Leben doch solch konkretes Eingehen? — Einige Verbesserungsvorschläge (zu den von anderen Besprechungen bereits gemachten): S. 163: ein rein äußerlich, ohne innere Absicht geleisteter Eid ist sittlich nicht zulässig; vgl. Denz. n. 1175. S. 166: Auch das Gelübde, in einen Orden mit feierlichen Gelübden einzutreten, ist nur reserviert, wenn der Gelobende es nach seinem 18. Lebensjahre ablegt. S. 354: Die Zivilehe kann man auch kirchenrechtlich nicht als zum Konkubinat gehörig bezeichnen. S. 411: Ein Diebstahl an heiligem Ort ist nur dann ein Sakrileg, wenn die gestohlene Sache Eigentum der Kirche oder in deren Verwahrung war. S. 427: Vor Gericht darf der angeklagte Delinquent zweideutige Reden gebrauchen. — Die Schrift ist Laien sehr zu empfehlen; aber auch der Prediger und Katechet wird daraus viel Nutzen schöpfen. *M.*

Albert Niedermeyer, Ärztliche Ethik (Deontologie) (Allgemeine Pastoralmedizin, Bd. II). 8° (XI u. 358 S.). Wien 1954, Herder. Geb. S 93.—, DM 17.—. — Ein solches Werk mußte nach der vergangenen Periode einer „entarteten ärztlichen Ethik" geschrieben werden, und niemand war dazu mehr berufen als Niedermeyer, der sich durch sein „Handbuch der speziellen Pastoralmedizin" als einen souveränen Beherrscher der Problematik und Literatur des weiten medizinischen Gebietes und als einen unermüdlichen Verteidiger einer universalistischen Betrachtungsweise erwiesen hat. Der erste Teil des Werkes handelt über die Grundlagen der ärztlichen Ethik, u. a. über die Ausbildung des Arztes,

über Formen der Berufsausübung, über Idee und Ausbildung des Missionsarztes, über die allgemeinen Gesetze und über die rechtlichen Grundlagen des ärztlichen Handelns. Der zweite Teil handelt über das System der ärztlichen Ethik. Darin scheinen zuerst allgemeine Fragen auf, wie das Problem der individuellen und sozialen Medizin, der Arzt in der Sozialversicherung, das ärztliche Honorar, die Frage der Kurpfuscherei, das Berufsgeheimnis, die Wahrheitspflicht des Arztes. Im besonderen geht der Verf. dann ein auf die Berufsethik in ärztlichen Spezialgebieten, auf Fragen der Kollegialität, der Zusammenarbeit mit dem Seelsorger. Schon die Titel dieser einzelnen Abschnitte lassen erkennen, daß hier ein Werk vor uns liegt, das das Interesse weitester Kreise, nicht zuletzt das des Theologen und des Seelsorgers in Anspruch nimmt. Sehr beachtenswert sind auch des Verfassers Vorschläge zu einer allgemeinen grundlegenden Schulreform im Hinblick auf die Reform des medizinischen Studiums und zur Beseitigung der Fehler in der heutigen Sozialversicherung. — Für die Moraltheologie verdient die Bemerkung zur Frage der Kasuistik herausgehoben zu werden: „Niemand wird besser die Notwendigkeit der Kasuistik begreifen, wie gerade der Mediziner, dessen ganzer klinischer Unterricht ein kasuistischer, d. h. vom konkreten Einzelfall der Praxis ausgehender ist. So wie in der Medizin die kasuistische Methode des Unterrichts unentbehrlich ist, so ist sie es auch in der Moral, soll die Wissenschaft nicht in lebensfremder Theorie erstarren" (S. 133); und weiters die Bemerkung: Der Vorwurf, die katholische Moraltheologie sei Sündenmoral, „steht auf dem gleichem Erkenntnisniveau, wie wenn jemand gegen die medizinische Wissenschaft einwenden wollte, sie befasse sich zuviel nur mit Krankheiten und solle mehr die Gesundheit lehren" (S. 133). — Einige Verbesserungshinweise: S. 139: Bei den von der Erfüllung eines Gesetzes entpflichtenden Gründen sollte, um Mißverständnisse zu vermeiden, hinzugefügt werden, daß eine, wenn auch noch so schwere Furcht von der Erfüllung eines negativen Gebotes des Naturgesetzes niemals entschuldigt, und in gewissen Fällen auch nicht von der Erfüllung eines positiven Gebotes. S. 146 werden die wichtigsten Moralsysteme vom absoluten Tutiorismus bis zum Laxismus aufgezählt und dann S. 147 gesagt: „die Moral läßt diese verschiedenen Systeme nebeneinander bestehen, ohne eines davon ausnahmslos vorzuschreiben und die anderen ausnahmslos abzulehnen". Den absoluten Tutiorismus und den Laxismus hat die Kirche verurteilt. In dem Kapitel „Die Wahrheitspflicht des Arztes" (S. 252) wäre bei der Erörterung der Frage nach einem Modus, wie der Arzt sein Berufsgeheimnis wahren kann, ohne zu lügen, auch auf die *restrictio late mentalis* hinzuweisen. *M.*

Alfons Plankensteiner, Der Film. Kunst, Geschäft, Verführung? (Sehen-Urteilen-Handeln. Schriften des „Volksboten" Nr. 3). Kl.-8° (120 S.) Innsbruck 1954, Tyrolia. S 12.—. — Ein Handbüchlein, das verläßlich orientiert über die geistige, künstlerische, technische, wirtschaftliche, gesellschaftliche und sittliche Seite des Films, um möglichst viele Menschen instand zu setzen, diesem modernen Massenunterhaltungsmittel als verantwortungsbewußte Kenner zu begegnen. Denn „man begreift immer mehr, daß die christliche Filmarbeit an vorderster Front steht im Kampf um die Wiederverchristlichung der Welt". Daher auch die Schlußkapitel: Katholische Filmarbeit; Grundsätze einer christlichen Filmkritik; und als Anhang der Wortlaut des päpstlichen Filmrundschreibens „Vigilanti cura". Der Priester gewinnt aus der Schrift nicht nur einen guten Einblick in das Filmwesen; er findet in ihr auch wichtige Aufschlüsse für erzieherische Aufgaben und seelsorgliche Beeinflussung. Wenn z. B. aus einer Untersuchung über die altersmäßige Gliederung des Filmpublikums hervorgeht, daß der Höhepunkt der Kinofreudigkeit bei dem Alter zwischen 16 und 19 Jahren liegt, so sieht man daraus, welche Bedeutung dem Film in der Erziehung der Jugend zukommt und welchen Wert die besondere Beurteilung von Filmen auf

Jugendzulässigkeit oder Jugendverbot hat. Und wenn eine weitere Untersuchung feststellt, daß die meisten Besucher die stark gemütsbetonten Filme aufweisen, so muß man daraus schließen, daß der moderne Mensch das Bedürfnis hat, der modernen Sachlichkeit zu entrinnen und in seiner Freizeit vor allem das Herz sprechen zu lassen, was für die Seelsorge zugleich ein Wink ist, in der Gestaltung des Gottesdienstes, in Predigt und Liedauswahl auch an das Gemüt zu denken. *M.*

Um die Seele der Frau. Die Frau von heute in pastoraler Schau. Wiener Seelsorgertagung vom 28.—30. Dez. 1953. Herausgegeben von Dr. Karl Rudolf. 8° (112 S.). Wien 1954. Herder. S 26.—, DM 4.50. — Priester und Laien, Wissenschaft und Praxis haben sich hier zusammengefunden, um das Thema: Die Frau von heute, in seiner mannigfachen Verzweigung abzuwandeln: metaphysisch, psychologisch, anthropologisch, soziologisch; die veränderte Wesensart der modernen Frau und Mutter; die selbständige Frau, die Frau im Berufe, in Gesellschaft und Staat, in der Kirche und in der Katholischen Aktion; die religiöse Führung der Frau; Priester und Frau. — Ein Heft, das den Blick für all diese Probleme weitet und eine Reihe neuer Gesichtspunkte für die Seelsorge der Frau und für die katholische Frauen-, aber auch Männerarbeit bietet; nicht zuletzt deshalb besonders wertvoll, weil der Priester hier auch aus dem Munde berufener Frauen erfährt, wie die Frau selbst über ihre Nöte, Sorgen und Aufgaben in der Gegenwart denkt und was sie vom Priester und der Seelsorge für sich, für Ehe und Familie erwartet; eine Schrift, bei deren Lesung die Bedeutung der Mädchen- und Frauenseelsorge ins Große wächst. *M.*

Berthold Lutz, Wagnis und Gnade. Ein Priesterbuch für junge Menschen. Gr.-8° (255 S.). Würzburg 1954, Arena-Verlag. Geb. DM 9.80. — Wenn heute an so vielen Orten über Priestermangel geklagt werden muß, so liegt ein Grund dafür wohl auch darin, daß man nicht mehr wagt, für Christus und seinen Dienst unter denjenigen, die für solchen Kriegsdienst geeignet sind, Freiwillige zu werben. Hier ist ein Buch, das im besten Sinn des Wortes werbend vor die Jugend tritt — werbend und doch zurückhaltend, ohne irgend eine Bedingung, Forderung oder ein Erschwernis, das im Wesen des Berufes oder in der Situation der Zeit liegt, zu verschweigen. Die hohen Ideale der Reich-Gottes-Arbeit ebenso wie die Schatten, die sie bedrohen, treten vor die Augen des jungen „Michael", der angesprochen wird, und zwar nicht in langen Abhandlungen, sondern in kurzen, lebendig geschriebenen Abschnitten, in Beispielen, Tagebuchblättern, Zeugnissen großer Männer, in Gedicht und Lehrspruch, in Schriftwort und Gebet. Beides kommt darin trefflich zum Ausdruck: Wagnis und Gnade.

J. A. Jungmann S. J.

Klemens Brockmöller S. J., Christentum am Morgen des Atomzeitalters. 8° (263 S.). Frankfurt a. M. 1954, Carolusdruckerei. Geb. DM 9.80. — Die sechs Kapitel dieses wohlgebauten Buches, die man mit wachsender Spannung liest, wollen nicht Angst und Schrecken einer kommenden Zerstörung an die Wand malen, sondern den tiefgehenden Kulturwandel zu Bewußtsein bringen, der mit der Industrialisierung vor mehr als einem Jahrhundert begonnen hat und heute mit dem Weiterdrängen zum Großbetrieb und zu neuen Gemeinschaftsformen in eine entscheidende Phase getreten ist. Und sie will auch zum Bewußtsein bringen, wie gefährlich es ist, sich allzusehr an den Begriff der sehr individualistischen „abendländischen Kultur" zu klammern zu einem Zeitpunkt, da im sozialen und im kirchlichen Denken ein entscheidender Schritt vorwärts getan und ein Übergang vollzogen werden müßte, wie ihn das Christentum schon einmal von der judaistischen zur hellenistisch-römischen und dann noch einmal von dieser zur germanischen Kultur vollzogen hat. Br. zeigt die Ansätze einer Neuorientierung auf, die im christlichen Sozialdenken wie in der Erfassung der Kirche als Leib Christi gegeben sind, zeigt aber auch, wie wenig bis heute die

Folgerungen daraus gezogen sind. Auf diese wird in den beiden Schlußkapiteln eingegangen, die von der Auseinandersetzung mit dem sozialistischen Versuch einer Gemeinschaftskultur (145—184) und von den Aufgaben und Problemen christlicher Lebensgestaltung (184—263) handeln. In letzterer Hinsicht spricht Br. von der Liturgie, die einer tiefgehenden Neuformung bedürftig sei, und zwar in der Weise, daß dem Christen wirkliche Belehrung geboten werde (vor allem in der Vormesse), aber auch das kultische Erlebnis ermöglicht werde; vom Kirchenbau, der auf kleine Gemeinschaften eingestellt werden müsse; von der Seelsorgehilfe, die nicht auf weibliche Kräfte beschränkt bleiben dürfe; von der räumlichen Organisation der Seelsorge, die nicht beim starren Pfarrprinzip bleiben könne, das der „Urstufe des Ackerbaus und des Handwerks" entspreche und bei der schwindelnden Bedeutung der Wohngemeinschaft leicht zur Beschränkung auf das „rein Religiöse" verleite (247ff), sondern in der Großstadt eine zusamenfassende Neuordnung erfordere. Es sind kühne Gedankengänge, die vielleicht da und dort einer Einschränkung bedürfen, die aber zu einer wohltätigen Besinnung Anlaß geben sollten. *J.*

Jesuiten. Stimmen aus ihren eigenen Reihen. Hrsg. von P. Syré S. J. Heft 1. Gr.-8° (122 S., 8 Bilder, 1 Karte). Graz-Köln 1954. DM 3.20. — Unter den vielerlei Stimmen, die über die Gesellschaft Jesu ihr Urteil sprechen, darf auch das Selbstzeugnis einen Platz beanspruchen. Es wird hier von deutschen Jesuiten abgelegt — nicht in Form großer Abhandlungen oder weitschauender Programme, sondern in kleinen Ausschnitten, die zum Teil aus schon gedruckten Arbeiten genommen sind, und die in ihrer Gesamtheit für weitere Kreise ein Bild vom Wirken des Ordens auf den verschiedenen Arbeitsfeldern, von seinen Idealen und seinem Streben, von seinen typischen Gestalten und von seiner Alltagserscheinung vermitteln können. Weitere Hefte sind angekündigt. *J.*

Rainer Rudolf S. D. S., Thomas Peuntners Betrachtungen über das Vater unser und das Ave Maria, nach österreichischen Handschriften herausgegeben und untersucht. Gr.-8° (X u. 120 S.). Wien 1953, Notring der wiss. Verbände. S 25.—. — Diese in Maschinenschrift sauber vervielfältigte Arbeit ist der Aufgabe gewidmet, die Vaterunser- und Ave-Maria-Erklärung des Wiener Burgpfarrers Thomas Peutner (1360/80—1439) erstmalig herauszugeben und auch in die religiöse Geistesgeschichte des spätern Mittelalters einzuordnen. Die Textausgabe (8—53) ist nach streng-philologischen Grundsätzen durchgeführt. Dem deutschen Text sind jeweils auf der Gegenseite verwandte, meist lateinische Darlegungen von zeitgenössischen und älteren Autoren, aber auch entsprechende Vätertexte gegenübergestellt. Auch ein Glossar ungeläufiger deutscher Ausdrücke ist beigegeben (54—61). Den Katechetiker interessiert vor allem das Kapitel über die Geschichte der katechetischen Behandlung der beiden in Rede stehenden Grundformeln, besonders wegen der vielen, zum Teil bisher nicht beachteten mittelalterlichen Auslegungen, die angeführt werden (69—76). Die etwas auffällig als „textkritische Untersuchung" der beiden Betrachtungen bezeichnete, mit einer Menge Literatur unterbaute Einzelbehandlung der Formeln (89—120) erweist Peuntner als einen theologisch klaren, sehr belesenen, warmherzigen Schriftsteller, dem unter den katechetischen und aszetischen Autoren des späteren Mittelalters ein ehrenvoller Platz gebührt. *J.*

Franz Bläcker, Johann Bapt. v. Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhang. Ein Beitrag zur Katechismusfrage der Gegenwart (Untersuchungen zur Theologie der Gegenwart 6). 8° (XXIV u. 263 S.). Freiburg 1953, Herder. DM 15.— Die beiden Katechismen Hirschers (der größere 1842ff, der kleinere, als Auszug gedachte 1845ff), die nach kurzem Gebrauch vor dem Tode des Verfassers († 1865) wieder in der Versenkung verschwinden mußten, haben die eingehende Würdigung verdient, die ihnen mit diesem fleißigen und gründlichen Buche Bl.s zuteil wird. Sie erscheinen hier als

Gegenstand einer geradezu dramatischen Geschichte, um nicht zu sagen: einer Tragödie — das Wort in seinem hohen Sinn genommen, da nämlich auch die tragische Schuld nicht fehlt. H. hat in seinem Katechismus das zu verwirklichen gesucht, was er in seiner mit so viel Beifall aufgenommenen „Katechetik" theoretisch vertreten hatte. Er hat ein Buch geschaffen, das im Gegensatz zu den vom Rationalismus angesteckten Katechismen der vorausgegangenen Periode durchaus von katholischem Geist erfüllt war, das aber auch im Gegensatz zu den Katechismen der älteren Überlieferung die christliche Lehre nicht auf Grund von logischen Einteilungen und überkommenen Formeln und Aufzählungen, sondern in „organischer Form" darstellte, als Lehre vom göttlichen Wirken zu unserer Erlösung und Heiligung und von der dem göttlichen Plane entsprechenden Lebensführung des Menschen. Es waren darin hinsichtlich Stoffauswahl und Stoffanordnung die meisten Ideen verwirklicht, die sich erst in unserer Gegenwart, u. a. mit dem Entwurf zum neuen deutschen Katechismus, mühsam durchsetzen: eine geschlossene, mehr geschichtlich entwickelnde Darstellung des Heilswerkes; eine mehr induktiv vorgehende Darstellung der Lehre von der Gnade sowie deren Verbindung mit Glaube, Hoffnung und Liebe; die Lehre von den Sakramenten angeschlossen an die Lehre von der Kirche; diese letztere so gefaßt, daß die Kirche auch als Gnadengemeinschaft zur Geltung kommt; weiter eine mehr auf Erziehung bedachte Fassung der Sittenlehre; endlich die Überwindung der abstrakt-lehrhaften Redeweise durch eine von der Hl. Schrift genährte Sprache, die sich nicht nur in den „Nutzanwendungen" an Willen und Gemüt des Kindes wendet. Leider aber hat H. nicht den Weg gefunden, der im heutigen Lehrstückkatechismus gegangen wird, daß nämlich diese didaktisch wie erzieherisch so wichtigen Aufbauelemente des Katechismus vom Merkstoff deutlich abgehoben und sachgemäß angeordnet werden. Überdies verrät die langatmige und oft überfeierliche Sprache, daß H. mangels praktischer katechetischer Betätigung (216f) mit der geistigen Art des Kindes zu wenig vertraut war. Als nun 1847 der Katechismus von Deharbe erschien, der an die Überlieferung aus dem 18. Jh. anknüpfte und mit seiner theologischen Klarheit dem Widerwillen gegen alles entgegenkam, was aus der „Aufklärung" zu kommen schien, genügten die durch jene Mängel ausgelösten Klagen der Katecheten, zusammen mit dem Mißtrauen, dem H. aus anderen Gründen begegnete, daß seine Katechismen in wenigen Jahren von den Wellen der neuen, auf Restauration bedachten Zeit hinweggeschwemmt wurden. — Bl. hat vor allem die Vorgeschichte des H.schen Katechismus, meist aus archivalischen Quellen, bis ins einzelne dargelegt, sowohl die Freiburger Katechismusgeschichte der ersten Jahrzehnte des 19. Jh. (1—48) wie die philosophisch-theologische Atmosphäre, die auf den jungen Hirscher gewirkt hat (49—113). Auf die Umweltkräfte, die den Fall der H.schen Katechismen herbeigeführt haben, geht er nach der Analyse und Würdigung der Katechismen selbst (113—199) nicht mehr ein. Auch die Beiträge, mit denen F. X. Arnold, unter dessen Herausgeberschaft Bl.s Arbeit erscheint, die katechetische Leistung und deren Schicksal beleuchtet hat, werden neben den fast überreichlichen Zitaten aus anderen Autoren nirgends erwähnt. Doch trifft sich Bl. mit Arnold im hoffnungsgetragenen Schlußurteil über Hirscher: „Das Saatkorn, das er gesät... scheint heute aufzugehen und Ernte zu versprechen" (204f). *J.*

Leopold Lentner, Religionsunterricht zwischen Methode und freier Gestaltung. Die elementare religiöse Unterweisung in Frankreich (Veröffentlichungen des erzb. Amtes f. Unterricht u. Erziehung/Katechetisches Institut Wien, I). 8° (232 S.). Innsbruck 1953, Tyrolia. — Der ungewollte Aufenthalt in Krieg und Kriegsgefangenschaft, der durch nachfolgende Reisen ergänzt wurde, gab dem führenden Wiener Katecheten Gelegenheit, mit den Augen des Fachmanns die so ganz andern Verhältnisse der französischen Katechese, ihre durch die religions-

lose Staatsschule gegebenen Schwierigkeiten und ihre oft kühnen Lösungsversuche aus der Nähe kennen zu lernen. Das Ergebnis seiner Beobachtungen und Studien bietet das vorliegende Buch, in dem zugleich eine Fülle einschlägiger Literatur verarbeitet ist. Es berichtet über die Organisation des „Katechismusunterrichtes" (richtiger würde das französische „catéchisme" als Tätigkeit doch mit „Katechese" oder dgl. übersetzt, wie S. 31), über die bekannte vorbildliche Erneuerung des Katechismus selbst, über die Bemühungen, auch schon vor der offiziellen dreijährigen Pfarrkatechese eine Kleinkinderkatechese einzurichten, über die verschiedenen Methoden, die in dieser und in jener erprobt werden, und schließlich über die lebhaften Diskussionen, die um die Erneuerung der Katechese in Gang gekommen sind. Dabei fällt das Vielerlei der Anregungen und Versuche auf, die meist um das Arbeitsprinzip und um die Schaffung religiöser Atmosphäre („Katechumenat") kreisen, die geringe Entwicklung einer theoretisch klärenden Literatur und die zentrale Stellung der Fragen um die „communion solennelle" der Zwölfjährigen. In weitem Umfang wird die Methode der Katechese, da diese ja unter keinerlei Schulpflicht fällt, diktiert durch die Notwendigkeit, die Kinder durch die Art der Unterweisung zu fesseln. Dem deutschen Katecheten wird darum das Buch L.s vor allem für seine verwandte Tätigkeit in der Kinderseelsorgestunde wertvolle Anregungen vermitteln. Aber auch für die normale Schulkatechese, deren Gegenstück in Frankreich ja in der katholischen Privatschule vorliegt, wird er manchen Fingerzeig erhalten, um den Weg zu finden „zwischen Methode und freier Gestaltung". Dabei möge er sich in der Lektüre nicht zu sehr stören lassen durch eine gewisse Sorglosigkeit des sprachlichen Ausdrucks und der Wiedergabe französischer Texte. *J.*

Leo XIII. und Pius XI., Die sozialen Enzykliken „Rerum novarum", „Quadragesimo anno". Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning (Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe). 8° (88 S.). Stuttgart und Düsseldorf 1953, Ring-Verlag. — Es ist dem Ring-Verlag als ein besonderes Verdienst anzurechnen, daß er im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Schriftenreihe die beiden sozialen Enzykliken in einer handlichen Form der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Werden doch gerade diese beiden Rundschreiben in den heutigen sozialen Auseinandersetzungen immer wieder angeführt. Die Herausgabe erfolgte durch Oswald von Nell-Breuning, den bekannten Verfasser des Kommentars zu „Quadragesimo anno". Die einführenden Bemerkungen des Herausgebers sind trotz ihrer Kürze von grundlegender Bedeutung. Sie zeigen den Wandel in der Sozialauffassung innerhalb der Kirche und das entscheidend Neue, das „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" für die kirchliche Sozialarbeit bedeuten. Auch die beiden Fronten, gegen die sich die sozialen Enzykliken in gleicher Schärfe wenden, werden in präziser Formulierung herausgestellt. Schließlich entwirft v. N.-B. die Grundgedanken des gesellschaftlichen Leitbildes, das der kirchlichen Soziallehre zu Grunde liegt. Mit besonderem Nachdruck betont der Herausgeber die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandlungen, die sich in der Zwischenzeit vollzogen haben und die darum eine ständig neue Konfrontierung mit der Soziallehre der Kirche notwendig machen.
J. Schasching S.J.

Paul Steven, Éléments de Morale Sociale. 8° (609 S.) Tournai 1954, Desclée. — Im deutschen Sprachraum erschienen in den letzten Jahren eine Reihe bedeutender Werke katholischer Theologen über die Fragen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens. Es sei nur hingewiesen auf die Arbeiten von Meßner, v. Nell-Breuning und Welty. Im vorliegenden Werk werden die gleichen Fragen vom französischen Raum her beleuchtet. Das erweckt von vorneherein eine gewisse Neugierde, weil der französische Sozialkatholizismus von jeher sozusagen in vorderster Linie stand und gerade in den letzten Jahren eine Reihe von Fragen heftig diskutiert wurden. Um es gleich vorwegzunehmen: das Buch bringt

keineswegs Sensationen, sondern hält sich im großen und ganzen an die traditionelle Lehre und kann deshalb den oben genannten Arbeiten beigeordnet werden. Nach einer ausführlichen Einleitung behandelt der Verf. die Fragen der Gesellschaftsmoral in den bekannten vier Teilen: Kirche und Familie, Kirche und Berufsleben (Wirtschaftsmoral), Kirche und Staat, Kirche und zwischenstaatliche Gemeinschaft. In der Einleitung werden die wesentlichen Grundbegriffe klargelegt. Dabei ist es für den Leser aus dem deutschen Raum interessant, daß St. den Begriff der „Institution", wie er seinerzeit vor allem von Hauriou und Renard entwickelt wurde, in seine Terminologie übernimmt und ihn neben die „société" und „communauté" stellt. In der weiteren Darstellung der Gesellschaftsmoral aber vermeidet es der Verf., diesen Begriff näher zu bestimmen, bzw. auf einzelne Gesellschaftsformen anzuwenden, insbesondere im Bereich des betrieblichen Lebens. Damit vermeidet er auch die Auseinandersetzungen, die sich seinerzeit gerade um diesen Begriff erhoben hatten. — In der Bestimmung der Grundtugenden des sozialen Lebens sucht der Verf. auch die *justitia socialis* näher zu bestimmen. Während er sonst immer auch auf die geschichtliche Seite der Frage eingeht, vermißt man hier eine kurze Darstellung des Werdeganges dieses Begriffes und seiner Stellung innerhalb der bisherigen Dreiteilung der Gerechtigkeit. Der 1. Teil der Arbeit bringt alle wichtigsten Fragen aus dem Gebiet der Familienmoral. Dabei geht der Verf. in dankenswerter Weise auch auf die unmittelbaren Probleme der französischen Familie ein, z. B. auf die Frage des familiengerechten Lebensraumes, die Schulfrage, die Frauenfrage in ihrer modernen Version, usw. Der 2. Teil hat zwar den Titel Kirche und Berufsleben, handelt aber fast ausschließlich über die Wirtschaftsmoral im eigentlichen Sinn. Da es sich bei der Arbeit des Verf. um eine Gesellschaftsmoral handelt, hätte man gerade am Anfang dieses Abschnittes etwas Grundsätzliches über Wesen und Sinn der Wirtschaftsgesellschaft erwartet. In der Gesamtdarstellung dieses schwierigen Gebietes enthält sich der Verf. aller extremen Positionen, ohne aber den aktuellen Fragen auszuweichen. Der deutsche Leser erfährt hier Interessantes über die französischen Versuche, den Lohnvertrag durch Formen des Gesellschaftsvertrages zu ergänzen. In der Frage der wirtschaftlichen Mitbestimmung wird zwar die Auffassung Pius' XII. richtig wiedergegeben, aber dann doch nicht scharf genug herausgestellt, warum und inwiefern die Mitbestimmung als „un idéal" angestrebt werden soll. Für den Papst handelte es sich nämlich dabei keineswegs um eine Ablehnung aus nur tatsächlichen Schwierigkeiten, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen über das Wesen des Lohnvertrages und der Natur des Eigentumsrechtes. Man hätte in diesem 2. Teil auch einiges erwartet über jene Punkte, wo Pius XII. über „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" hinausgeht, z. B. Fragen der Ordnung der Produktion, Arbeitslosigkeit, Kapitalbildung, usw. — Der 3. und 4. Teil behandeln das sittliche Leben der staatlichen und zwischenstaatlichen Gemeinschaft. Die Pflichten des Staates und der Staatsbürger werden an Hand der modernen Fragen aufgezeigt. In der heiklen Frage des Widerstandes gegen die Staatsgewalt nimmt St. eine eher vorsichtige Stellung ein. Auch der gerade für Frankreich so aktuellen Frage der Kolonialisierung weicht der Verf. nicht aus und verteidigt eine organische, stufenweise Emporführung der Kolonialvölker zur politischen Mündigkeit. — Obwohl das Werk vor allem für französische Leser bestimmt ist, bietet es auch dem deutschen Leser wertvolle Anregungen und kann gerade für die soziale Bildung der Priester und Theologen bestens empfohlen werden. *Sch.*

Werner Ziegenfuß, Gesellschaftsphilosophie. Grundzüge der Theorie von Wesen und Erkenntnis der Gesellschaft. 8° (150 S.). Stuttgart 1954, Enke. — Wenn heute innerhalb der reichen Literatur sozialwissenschaftlichen Inhalts ein Werk aufscheint, daß sich als „Gesellschaftsphilosophie" bezeichnet, so wird die

Aufmerksamkeit von selber darauf gelenkt. Handelt es sich hier doch um jenen Zweig der Sozialwissenschaften, der noch sehr spärlich bearbeitet, aber von grundlegender Bedeutung für die übrigen Gesellschaftswissenschaften ist. Es ist heute tatsächlich so, wie der Verf. richtig bemerkt, daß die Unklarheit der Vorstellungen vom gesellschaftlichen Sein, von seinen Dimensionen und seinem Wesen die Hauptursache für die „grimmige Disharmonie" innerhalb der einzelnen Schulen und Theorien ist. In den ersten zwei Abschnitten versucht Z. zu zeigen, daß die heutigen soziologischen Schulen in irgend einer Form einseitig sind. Das soziale Sein aber kann weder auf Elemente und einzelne Teilstrukturen zurückgeführt noch aus naturhaften oder geistigen Ganzheiten abgeleitet werden. Solche Vereinseitigungen machen eine sinnvolle, einheitliche Deutung des sozialen Seins unmöglich. Mit um so größerem Interesse wendet sich der Leser nun den übrigen Abschnitten zu, wo der Verf. seine Auffassung vom sozialen Sein, von seinen Wesensformen, Kategorien und Grundstrukturen spricht. Zuerst werden die Wesensformen des gesellschaftlichen Seins in ihren Dimensionen dargestellt, dann wird versucht, sie unter dem fixierenden Griff des Denkens in Kategorien und zugeordnete Grundbegriffe zu fassen, und schließlich werden die unter der Dominanz der Kategorien sich bildenden Grundstrukturen als typische Wirklichkeitsformen des Gesellschaftlichen behandelt. Der Soziologe wird hier von der Fülle der originellen Ansatzpunkte und neuen Perspektiven begeistert sein. Der Politiker wird eine Reihe von Folgerungen, die Z. in seiner Darstellung zieht, wohl zu beherzigen haben. Der Theologe wird mit viel Interesse die häufigen Hinweise auf die Eigenart der religiösen Gemeinschaft lesen. Nur der Sozialphilosoph, der von der Seinsphilosophie aus die Dinge betrachtet, hat am Ende dieses interessanten Buches noch immer die große Frage: Ist hier tatsächlich etwas auszusagen versucht, was das Grundanliegen der Gesellschaftsphilosophie ausmacht, nämlich über die letzte Grundlegung des sozialen Seins und über die sich aus dieser Grundlegung ergebenden Baugesetze des Gesellschaftlichen? Oder bleibt die ganze Diskussion nicht doch wieder im Soziologischen stecken? Es muß allerdings zugegeben werden, daß der Verf. gleich am Anfang seiner Arbeit feststellt, daß es ihm nicht darum geht, „philosophische Weltanschauungen" auf die Gesellschaft anzuwenden. Das wohl deshalb, weil die nötige Voraussetzungslosigkeit dadurch beeinträchtigt würde. Freilich wird aber auf der gleichen Seite gesagt, daß in der ganzen Arbeit auf der philosophischen Voraussetzung aufgebaut werde, daß das gesellschaftliche Leben einen „Logos", einen Sinn habe. Woher aber diese Voraussetzung? Kann eine Gesellschaftsphilosophie darüber keine Aussagen machen? Vielleicht wäre es deshalb besser gewesen, der Arbeit einen anderen Titel zu geben, um nicht noch eine weitere Verwirrung innerhalb der sozialwissenschaftlichen Begriffe zu schaffen. Die erkenntnistheoretische Frage, die in diesem Buch und in der gesamten Gesellschaftswissenschaft eine große Rolle spielt, soll hier nur erwähnt werden. Eine ausführliche Kritik hätte wahrscheinlich auch hier anzusetzen. — Diese Bemerkungen wollen aber die anregende Arbeit des verdienstvollen Forschers keineswegs schmälern, sondern nur ein Hinweis für die Fortsetzung der Diskussion sein. *Sch.*

Max Grimme, Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung (Sammlung Politeia, Universität Freiburg/Schweiz, Bd. IV). Gr.-8° (189 S.). Heidelberg 1954, Kerle. — Die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft zeigt sich auf vielen Gebieten des menschlichen Lebens, in neuerer Zeit besonders auf dem Gebiet der Berufswahl. Es ist darum dem Verf. als besonderes Verdienst anzurechnen, daß er in der vorliegenden Arbeit den Versuch wagt, den Ursachen dieser Spannung nachzugehen und von der Sozialphilosophie her die allgemeinen Prinzipien für die richtige Beurteilung und allmähliche Milderung des Problems aufzuzeigen. Im ersten Kapitel wird auf Grund einer geschichtlichen Unter-

suchung gezeigt, daß die Freiheit der Berufswahl als anerkanntes Grundrecht der Person erst verhältnismäßig jungen Datums ist. Im zweiten Kapitel sucht der Verf. die sozialphilosophischen Grundlagen herauszuarbeiten, indem er zuerst das Grundverhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft nach der traditionellen Naturrechtslehre aufzeigt und dann den Begriff des Berufes in seinem Wesen, seinen Dimensionen und Formen bestimmt. Hier wird die Klarheit der sozialphilosophischen Gedankenführung allerdings etwas gestört durch ein zu starkes Abgleiten in soziologische und sozialpolitische Nebenfragen. Das dritte Kapitel ist dem Grundrecht der freien Berufswahl gewidmet, wobei dieses Grundrecht in seiner heutigen verfassungsmäßigen Form, in seinem Wesen und seinen Verwirklichungsmöglichkeiten untersucht wird. Das vierte und das fünfte Kapitel handeln von der Stellung der Berufsentscheidung innerhalb der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnungsmodelle des Individualismus und Kollektivismus sowie innerhalb eines Systems von Freiheit und Ordnung. — Wie der Verf. selber anführt, will sein Buch keineswegs eine fertige Lösung für die vielfältigen Probleme auf diesem Gebiet des gesellschaftlichen Lebens bringen. Es will vor allem die Augen öffnen für die Fülle der Faktoren, die in der Frage der Berufsentscheidung zu berücksichtigen sind. Einige Punkte, die besonders aktuell sind, hätten vielleicht mehr herausgehoben werden können, z. B. die Frage der Arbeitslosigkeit und die freie Berufsentscheidung, das umfangreiche Gebiet der Saisonberufe und schließlich die Frage der Bevölkerungspolitik selber, die ja die Voraussetzung und Grundlage jeder Berufnachwuchslenkung ist. Dankbar erwähnt sei auch die reiche Literaturangabe aus dem deutschen Raum. Das bekannte Buch von M. Pietsch über Wert und Würde menschlicher Arbeit darf hier wohl noch ergänzend hinzugefügt werden. Leider wurde ausländische Literatur, besonders aus dem französischen Raum, fast nicht erwähnt. *Sch.*

Aszetik und Mystik

A. M. Goichon, La vie contemplative est-elle possible dans le monde? 8° (264 S.). o. O. u.J. (Paris 1952). Desclée de Brouwer. (Deutsche Übersetzung: Beschauliches Leben inmitten der Welt. Kl.-8°, 230 S. Einsiedeln 1953, Benziger). — Der Inhalt gliedert sich deutlich in die theoretische Begründung: Wozu beschauliches Leben in der Welt? Worin besteht die Beschauung? und die praktischen Anweisungen: Hilfsmittel des beschaulichen Lebens in der Welt, seine Merkmale, sein geistiger Standort. Die praktischen Ausführungen verdienen vollste Zustimmung. Was z. B. bei den Mitteln gesagt ist, die dem Beschaulichen in der Welt — im Vergleich und im Gegensatz zu den im Orden lebenden Beschaulichen — zur Pflege seiner Gottverbundenheit zur Verfügung stehen, über die den Weltleuten eigene Buße, über den Geist der Gelübde, ist ausgezeichnet. Das gleiche gilt vom folgenden Kapitel: die Kennzeichen des beschaulichen Lebens; hier verdient besonders die Darstellung der „beschaulichen Tätigkeit" hervorgehoben zu werden. Nicht befriedigt der theoretische Teil; zwischen ihm und den praktischen Ausführungen ist keine Übereinstimmung festzustellen. Erstens: Was hier vom Einfluß der Beschauung auf das Tun des Menschen, von ihrer einheitstiftenden, das ganze Leben gottförmig gestaltenden Wirkung so lichtvoll ausgeführt wird, gilt doch wohl im wesentlichen auch von der erworbenen Beschauung. Der Unterschied zwischen beiden wird von der Verfasserin (um eine solche handelt es sich) wohl angeführt (20), aber dann ist ausschließlich die Rede von der eingegossenen Beschauung. Das Zweite: Erscheint somit die Beschauung als ein Mittel, allerdings sehr wirksames Mittel, der Gottvereinigung, so ist offenbar diese das entscheidende. Ist dann aber die ganze Fragestellung des Buches, wie beschauliches Leben in der Welt möglich ist, nicht verfehlt, wenn

man, wie es hier geschieht, nicht das tatsächliche Vorhandensein der Beschauung in der Welt feststellen, sondern Winke zur Vorbereitung, Einübung, Ermöglichung der Beschauung geben will, bevor nicht ausgemacht ist, daß die Beschauung, und zwar die eingegossene Beschauung, wirklich das einzige Mittel ist für das gottgeeinte Leben in der Welt? Der Grund für diese unbewiesenen Voraussetzungen ist die einseitige Orientierung am dominikanischen Schrifttum. Das zeigt sich in der Hervorhebung der Gaben des Hl. Geistes und zwar der Schaugaben als wesentlich für die Beschauung; ferner darin, daß das ganze Schrifttum von Geisteslehrern aus dem Jesuitenorden überhaupt keine Erwähnung findet. Nun ist das aber gerade der Orden, der, um sich ganz dem Apostolat widmen zu können (daß „apostolisches Leben" der richtige, sinngemäße Ausdruck ist für das, was Thomas „gemischtes Leben" nennt, wird S. 81 von der Autorin zugegeben), auf das Chorgebet verzichtet hat, derjenige, der sich am meisten um Theorie und Praxis des „*in actione contemplativus*" bemüht hat und immer wieder bemüht. (Dieser so treffende Ausdruck für die Verbindung von Beschauung und Tätigkeit findet sich nirgends im Buch!) Da ist denn doch wohl zu erwarten, daß gerade dieser Orden den in der Welt lebenden Beschaulichen bei ihrem Bemühen, ihr Leben gottgeeint zu gestalten, besonderes Verständnis und wertvolle Hilfe wird bieten können. Oder, wenn es schon nicht anging, bei den Jesuiten Umschau zu halten, ob sie vielleicht doch etwas beizutragen hätten zur Verwirklichung des Ideals des apostolischen Lebens, durften die bedeutsamen Ausführungen von G. Thils, Nature et spiritualité du clergé diocésain, Paris 1948, nicht einfach übergangen werden. Das aufmerksame Studium hätte die Verfasserin wahrscheinlich auch die Bemerkung unterdrücken lassen, daß der Weltklerus ein tätiges Leben führe, daß man höchstens verlangen könne, daß er das beschauliche Leben begreift, nicht aber, daß er sich ihm anpasse, ja gewöhnlich nicht einmal, daß er es leite (158); zeigt doch Thils, wie das Ideal für den Weltklerus, der ein wesentlich apostolisches Leben führt, eben das ist: *in actione contemplativus*. Ein Fragezeichen muß man auch setzen, wenn die Forderung erhoben wird nach der Teilnahme der beschaulichen Laien am (womöglich gesungenen) Chorgebet der Orden und wenn die Liturgie geradezu als das Noviziat der beschaulichen Seelen in der Welt bezeichnet wird.

V. Naumann S.J.

Nasri Rizcallah, Der wundertätige Mönch von Anaya Scharbel Machluf. 8° (183 S., 16 Abb., 1 Karte, 2 Faksimile). Kevelaer o. J. (1953), Butzon und Bercker. DM 5.20; geb. DM 6.60. — Der Verfasser, ein Libanese, nach seinem eigenen Zeugnis ein bekehrter Gleichgültiger, legt in diesem Buch den „geheimnosvollsten Tatsachenbericht unseres Jahrhunderts" (138) vor: die wunderbaren Ereignisse und Wunderheilungen, die sich in den letzten Jahren am Grabe des zu Weihnachten 1898 in Anaya im Alter von 70 Jahren verstorbenen Maronitenmönches Scharbel Machluf häufen. Ein immer mehr anschwellender Pilgerstrom — 1950 zählt man an die 10.000 Pilger täglich — nicht nur aus dem nahen Orient, sondern auch schon aus Übersee sucht das Grab des großen Wundertäters auf. Eingestreut in diesen Erlebnisbericht ist eine Zeichnung des Lebens und der Tugenden dieses heiligen Mönches, soweit sie noch aus der Überlieferung derjenigen, die ihn persönlich kannten, feststellbar ist. Die Ritenkongregation hat bereits über die Einleitung des Seligsprechungsprozesses verhandelt. — Einige der wunderbaren Tatsachen: Bei der ersten Exhumierung 1921 wird der direkt in der Erde bestattete Leib unverwest, mit geschmeidigen Gliedern, wie ein lebender Körper, gefunden. Eine wundertätige, an Blut und Wasser erinnernde Flüssigkeit, die die Steine der fest zugemauerten Gruft im Kloster Anaya durchdringt, veranlaßt 1950 und 1952 eine Öffnung der Gruft mit dem Ergebnis, daß der Körper vollkommen erhalten ist, die Glieder ihre Geschmeidigkeit bewahrt haben. In dem Zeitraum vom 22. April bis 14. August

1950 verzeichnet man an die 350 Wunderheilungen; bis zum 11. Juni 1953 führen die Register des Klosters 2200 Wunderheilungen an, die nicht nur an Katholiken, sondern auch an Mohammedanern und Orthodoxen geschehen. *N.*

Alma Motzko, Klara Fietz, eine Begnadete. 8° (264 S.) Mödling b. Wien, o. J. (1953), St. Gabriel. Geb. S 38.—. — Eine Begnadete: in dieser Bezeichnung ist Rechtfertigung und Vorbildlichkeit dieses sonst so schlichten, ganz gewöhnlichen Lebens enthalten. Rechtfertigung: vier Jahre vor dem Tode († 1937) treten die ersten mystischen Gebetsgnaden auf; sie bewirken eine letzte Reinigung, Reifung und steil emporführende höchste Vollendung. So ist dieses Leben geradezu ein Schulbeispiel dafür, welch mächtige Hilfe im Streben nach höchster Vollkommenheit echte mystische Gnaden sind. Vorbildlichkeit: die Schwester wird durch diese Gnaden erst recht angespornt, ihre aszetischen Bemühungen zu verdoppeln (vgl. etwa S. 143 ihr Mühen, ständig in der Gegenwart Gottes zu leben). Der Weg der Mystiker wird nicht einfacher und leichter; im Gegenteil: beschwerlicher. Die größeren Gnaden erfordern das Äußerste an Hochherzigkeit und Mitwirkung vom begnadeten Menschen. *N.*

Agape Menne, Im Bannkreis Bernhards von Clairvaux. Vom Leben in einer Zisterzienserinnenabtei. 8° (250 S.). Salzburg o. J. (1953), Otto Müller. — Das Buch will ein sinniges Zeichen des Dankes sein für die gewährte Gastfreundschaft, die vertriebene Benediktinerinnen in der sächsischen Zisterzienserinnenabtei Marienthal genossen. Zugleich will es ein Zeichen der Verehrung gegen den großen heiligen Bernhard sein anläßlich der 800jährigen Wiederkehr seines Todestages. — In einem ersten einführenden Teil ist kurz das zisterziensische Lebensideal gezeichnet und dargestellt, wie es sich in einer Frauengemeinschaft ausprägt. Der zweite Teil bringt Lebensbilder bedeutender Marienthaler Äbtissinnen, der dritte zeigt Marienthal im Wandel seiner mehr als 700jährigen Geschichte (gegründet wurde Marienthal 1234). Dieser dritte Teil befriedigt am meisten; bei den beiden ersten Teilen stört der panegyrische Ton der Ausführungen. *N.*

Alfons Kloecker, Jesus spricht zu seinen Priestern. 3., unveränderte Aufl. 8° (XIII u. 510 S.). Rottweil a. N. o. J. (1953). Emmanuel Verlag. Geb. DM 7.50, kart. DM 6.—. — In diesem Buch sind 32 Exhorten vereinigt, die der vor wenigen Jahren verstorbene ehemalige Dechant und Pfarrer von Inden (Diöz. Aachen) vor Mitbrüdern gehalten hat. „Entstanden sind sie aus Predigten über die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet des Herrn; daher der Titel: Jesus spricht zu seinen Priestern. Wer Wissenschaft in den Vorträgen erwartet, geht fehl. Was angestrebt wird, ist die Verinnerlichung des Klerus." (Aus dem Vorwort des Verf. zur ersten Auflage; S. XI.) — Etwas mehr „Wissenschaft", d. h. Eingehen auf die Bedeutung der Textstellen, über die die einzelnen Konferenzen gehen, würde man wünschen; der Zusammenhang zwischen dem jeweiligen Schriftabschnitt und den Ausführungen der Konferenzen ist mitunter sehr lose, etwa nach Art eines Vorspruchs in einer Predigt. Was aber angestrebt wird, die Verinnerlichung, wird in vollstem Maße erreicht. Überall merkt man dem Verf. an, daß er von der Größe des Priestertuns und dem Ernst seiner Forderungen durchdrungen ist. Eine gewinnende Güte und ein freudiger Optimismus sind der Grundton der schlichten Ausführungen; die zahlreich eingestreuten Beispiele aus dem Leben und Wirken vorbildlicher zeitgenössischer Priester verleihen ihnen eine besondere Anziehungskraft. *N.*

Gaston Courtois, Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterliche Besinnung. 2. Teil. Aus dem Französischen übertr. von Karl Rudolf. 8° (276 S.). Wien o. J. (1953), Herder. — Von diesen zehn Kapiteln des zweiten Bandes gilt das Gleiche, was wir schon bei der Besprechung des ersten Bandes, ZkTh 75 (1953) 247, lobend hervorgehoben haben. „Die Priester, die diese Zeilen lesen, werden sogleich fühlen, daß hier nicht jemand von außen, sondern von innen zu ihnen

spricht. Sie werden es erkennen an jenen Aufrufen zu beharrlichem Streben, zu einer fordernden, aber doch immer zugänglichen Aszese. Sie werden es sehen an der mitreißenden Glut der Gebete, die ihnen an die Hand gegeben werden und von denen sie wohl wissen, daß sie die ihren waren, bevor sie ihnen übergeben wurden" (S. 8; aus einem Brief Kardinal Suhards an den Verfasser). — Soeben geht uns noch ein in gleicher Weise gestalteter 3. Teil zu (205 S.; S 32.—); ein 4. Teil wird für 1955 angekündigt. *N.*

Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Hrsg. von Josef Stierli. 8° (X u. 270 S.) Freiburg 1954, Herder. Geb. DM 9.80. — Die Verfasser der Beiträge gehen aus von der Tatsache, „daß die Herz-Jesu-Verehrung heute nicht jene werbende und wirkende Kraft besitzt, die ihr in Botschaft und Willen der Kirche zukommt" (VI). Sie wollen beitragen zu einer theologisch solid fundierten Gesamtdarstellung des Themas, die in die Tiefe führt und zugleich den modernen Menschen anspricht. Die Widerstände, die sich aus ästhetischen wie theologischen Erwägungen heraus heute geltend machen, werden im Eingangskapital von R. Gutzwiller aufgezeigt. Viele dieser Bedenken werden wohl schon zerstreut durch die gründliche Besinnung auf die biblischen und patristischen Grundlagen der Herz-Jesu-Verehrung, wie Hugo Rahner sie bietet. J. Stierli stellt sodann die Entfaltung der privaten Herz-Jesu-Andacht im Mittelalter dar, wie auch ihren Übergang ins öffentliche Beten der Kirche in der Neuzeit. Dieser Gang durch die Geschichte läßt uns namentlich den providentiellen, positiven Sinn der von der Kirche so lange geübten Zurückhaltung gegenüber der „neuen" Andacht erkennen und die fruchtbare Synthese der beiden Aspekte des Herz-Jesu-Geheimnisses sehen: Quellgrund der Heilsgüter — Christi Innenleben. In seinen Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung erörtert Karl Rahner vor allem den Sinn des „Urwortes" Herz: die innerste Mitte der menschlichen Person, in der das ganze konkrete Wesen des Menschen in eins gefaßt wird, in der es gleichsam zentral verknotet und befestigt ist. Herz bedeutet die gestaltgebende Einheit der Verhaltungen einer Person. Demgemäß ist Herz-Jesu-Verehrung „der latreutische Kult der Person des Herrn im Hinblick auf sein Herz, insofern dieses bestimmt ist durch die sich an die sündigen Menschen verschwendende Liebe Gottes..." (176). Für eine adäquate Begründung der heutigen Herz-Jesu-Verehrung genügt nicht der Verweis auf die dogmatischen Grundlagen in Schrift und Erblehre; es muß auch der in den Privatoffenbarungen von Paray-le-Monial gegebene Imperativ für die Kirche der Neuzeit richtig beachtet werden: Innerlichkeit, Glaube an die anwesende Liebe Gottes trotz ihrer scheinbaren Abwesenheit in der immer mehr säkularisierten menschlichen Gesellschaft, Sühne. Die von R. Gutzwiller verfaßten Anmerkungen zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten, besonders aber seine Ausführungen über den biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei weisen den Weg für jeden, der betend eindringen möchte in den unergründlichen Reichtum Christi. Aus all dem wird dann ohne weiteres verständlich, was J. Stierli im Schlußkapitel zusammenfaßt über den Platz der Herz-Jesu-Idee im ganzen des Dogmas und über ihre Fruchtbarkeit für das praktische religiöse Leben. So bietet das Buch eine große Fülle von Klärung und Anregung für jeden, der sich um eine gediegene Herz-Jesu-Verehrung bemüht und den Menschen unserer Tage von diesem Heilsgeheimnis künden möchte.

F. Dander S. J.

BÜCHEREINLAUF

Andreolli G., Le basi dogmatiche per costruire una vera divozione a Maria. 8° (58 S.). Trento 1954, Seminario Maggiore.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von *H. Emonds O.S.B*, III/2. 8° (S. 234–500). Regensburg 1954, Pustet.

Bernanos G., Die Geduld der Armen. Neue Briefe (Christ heute III, 10). 8° (112 S.). Einsiedeln 1954, Johannes-Verl. sFr 3.80.

Bernanos G., Eine Nacht. Novellen. Übertr. u. mit einem Nachwort versehen von *H. U. v. Balthasar*. (Christ heute III, 5). 8° (94 S.). Einsiedeln 1954, Johannes-Verl. sFr 3.80.

Bernard R., O.P., Le mystère de Marie. Les origines et les grandes actes de la maternité de grâce de la s. Vierge. 4. éd. 8° (344 S.). Bruges 1954, Desclée de Brouwer. bFr 84.—.

Bernhart J., Bibel und Mythus. Ein Vortrag (Hochland-Bücherei). 8° (68 S.). München 1954, Kösel. DM 3.60.

Blieweis Th., Kinderpredigten. Versuch einer Grundlegung und eine Ausführung. 8° (XII u. 407 S.). Wien 1954, Herder. S 57.—.

Brinktrine J., Die Lehre von Gott II: Von der göttlichen Trinität. 8° (236 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 11.80.

Buße und Opfer im Marianischen Jahr. 8° (40 S.). Hamm/Westf. 1954, Hoheneck-Verl.

Buytendijk F. J. J., Natur, Erscheinung, Dasein. Deutsch von *A. Schorn*. 8° (309 S.). Köln 1953, Bachem. DM 18.—.

Concordat, The, between Spain and the Holy See (1953). 8° (87 S.). Madrid 1953, Diplomatic Information Office.

Crasset J., S.J., Anleitung zum innerlichen Gebet mit einer neuen Art von Betrachtungen. Übers. von *A. Zurhausen S.J.* Neu hrsg. von *J. Philippi S.J.* 3. Aufl. 12° (190 S.). Kevelaer 1954, Butzon & Bercker. DM 2.95.

Criado R., S.J., Valor hipostático del nombre divino en el Antiguo Testamento (S.-A. aus: Estudios biblicos 12/1953, Heft 3/4). 8° (S. 274–316, 345–367). Madrid 1953, C. Bermejo (J. Garcia Morato 122).

Deussen A., SS. CC., Das Geheimnis der Liebe im Weltplan Gottes. 8° (407 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. S 78.—.

Dolch H., Kausalität im Verständnis des Theologischen und der Begründer neuzeitlicher Physik. 8° (X u. 238 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 11.80.

Droulers P., S.J., Action pastorale et problèmes sociaux sous la monarchie de juillet chez Mgr. D'Astros. 8° (445 S.). Paris 1954, Vrin.

Dupont J., Les béatitudes. Le problème littéraire, le message doctrinal. 8° (327 S.). Louvain 1954, Nauwelaerts. bFr 270.—.

Une Eglise de silence. Catholiques de Yougoslavie. 8° (176 S.). Bruges 1954, Desclée de Brouwer. bFr 39.—.

Evangelium und Christengemeinschaft. Aus der Arbeit einer von der Studiengemeinschaft Ev. Akademien einberufenen Kommission für Ev. Kirche und Anthroposophie. Hrsg. von *W. Stählin*. 8° (156 S.). Kassel 1953, Stauda-Verl. DM 9.—.

Existenz und Erziehung, Christliche. Ehrengabe des Deutschen Instituts für wissensch. Pädagogik an J. P. Steffes zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Hrsg. von *G. Schreiber* u. *K. Haase*. 8° (174 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 15.50.

Feckes C., Maria im Heilsplan Gottes, Das dogmatische Vorbild des Mariengeheimnisses. 8° (46 S.). Leutesdorf/Rh. 1954, Johannes-Verl. DM 1.20.

Fifteen years of Spanish culture 1938–1952. 8° (217 S.). Madrid 1952, Diplomatic Imformation Office.

Gardet L., La cité musulmane. Vie sociale et politique (Etudes musulmanes 1). 8° (404 S.). Paris 1954, Vrin.

Heinen W., Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. 8° (XV. u. 526 S.). Wien 1954. Herder.

Heinrichs M., O.F.M., Die Bedeutung der Missionstheologie aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft 3). 8° (48 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 1.80.

Herder, Der Große. 5., neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon. IV: Georg bis Italien. Lex.-8° (1520 Sp.). Freiburg 1954, Herder. Subskr. DM 39.—.

Jaeger W., Die Theologie der frühen griechischen Denker. 8° (303 S.). Stuttgart 1953, Kohlhammer. DM 16.80.

Jesuiten, Stimmen aus ihren eigenen Reihen. Hrsg. von *P. Syré S.J.* Heft 1. 8° (120 S.). Graz 1954, Styria. S 21.90.

Jungmann J. A., S.J., Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft (Christ heute III, 8). 8° (79 S.). Einsiedeln 1954, Johannes-Verlag. sFr 3. 80.

Kaegi W., Chronica mundi. Grundformen der Geschichtschreibung seit dem Mittelalter (Christ heute III, 6). 8° (89 S.). Einsiedeln 1954, Johannes-Verl. sFr 3.80.

Kosmos und Ekklesia. Festschrift für W. Stählin zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von *H.-D. Wendland.* 8° (277 S.). Kassel 1953, Johannes-Stauda-Verl. DM 18.—.

Koutny F., Der Wein in der Bibel. Der Wein eine Gottesgabe? (Schriften der Erneuerung 2). Kl.-8° (42 S.). Wien 1954, Verlag „Der Rufer" (I., Graben 13).

Labourdette M. M., O. P., Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife. 8° (167 S.). Tournai 1953, Desclée.

Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik II/2: Die Lehre von Christus 2. 8° (391 S.). Regensburg 1954, Pustet.

Laurentin R., Notre Dame et la messe au service de la paix du Christ. 12° (105 S.). Paris 1954, Desclée de Brouwer. fFr 280.—.

Leclercq J., Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichts. 8° (306 S.). Einsiedeln 1954, Benziger. sFr 15.60.

Le Cour Grandmaison J., Le monde n'est pas un „combinat" géant. Le message du Saint-Père de Noël 1952 sur la misère du monde. 8° (84 S.). Tournai 1954, Desclée.

Lentner L., Religionsunterricht zwischen Methode u. freier Gestaltung. Die elementare religiöse Unterweisung in Frankreich. 8° (232 S.). Innsbruck 1953, Tyrolia.

Lutz B., Wagnis und Gnade. Ein Priesterbuch für junge Menschen. Gr.-8° (255 S.). Würzburg 1954, Arena-Verl. DM 9.80.

Mayer E., O.F.M., Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann (Monographien zur philosophischen Forschung 8). 8° (159 S.). Meisenheim/Glan 1952, Westkulturverl. DM 10.50.

Meyer W., O.F.M., Wahres innerliches Leben. Monatskonferenzen für Ordensfrauen zum ersten und zweiten Buch der „Nachfolge Christi". 8° (268 S.). Kevelaer 1953, Butzon & Bercker. DM 6.80.

Michael J. P., Bonifatius und die Frage der apostolischen Sukzession. 8° (75 S.). Paderborn 1954, Bonifacius-Druck. DM 2.80.

Morale chrétienne et requêtes contemporaines (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (291 S.). Paris 1954, Casterman. bFr 90.—.

Müller M., O.F.M., Die Begegnung im Ewigen (Begegnung und Wandlung 8). 8° (XVIII u. 454 S.). Freiburg 1954, Herder.

Neues Testament, übersetzt und erklärt von *O. Karrer.* Kl.-8° (815 S.). München 1953, Ars sacra. DM 9.80.

Pieper J., Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze u. Notizen (Hochland-Bücherei). 8° (348 S.). München 1954, Kösel. DM 13.50.

Przywara E., Christentum gemäß Johannes. 8° (317 S.). Nürnberg 1954, Glock u. Lutz. DM 15.—.

Rahner H., Die Märtyrerakten des 2. Jh. 2., unveränd. Aufl. (Zeugen des Wortes). 8° (89 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 2.80.

Rudolf K., Um die Seele der Frau. Die Frau von heute in pastoraler Schau. Wiener Seelsorger-Tagung vom 28.—30. Dez. 1953. 8° (112 S.). Wien 1954, Herder. S 26.—.

Scheeben M. J., Gesammelte Schriften, hrsg. von *J. Höfer* VI, 1: Handbuch der kath. Dogmatik 5: Erlösungslehre, 1. Halbband. 2. Aufl. hrsg. von *C. Feckes.* 8° (XXVII u. 425 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 18.—.

Schieffer Th., Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. 8° (IX u. 326 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 15.80.

Schmitt E., Leben in den Weisheitsbüchern, Job, Sprüche und Jesus Sirach (Freiburger Theol. Studien 66). 8° (XVI u. 207 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 12.50.

Mit dem Erscheinen von

Band IV „Georg—Italien"

ist — nachdem Band X bereits vorliegt —

DER GROSSE HERDER

Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5., neubearb. Auflage von Herders Konversationslexikon. 10 Bde.

zur Hälfte abgeschlossen.
Die weiteren Bände werden pünktlich erscheinen.

Noch gelten die Subskriptionspreise
(pro Band: Lwd. DM 39.—, Hleder DM 46.—, Hfranz DM 52.—.)

Bitte nutzen Sie diese Chance!

Der Verlag und jede gute Buchhandlung werden Sie gerne näher über das Werk und über die Bezugsbedingungen informieren.

V E R L A G H E R D E R

UNA SANCTA — WLADIMIR SOLOWJEW

Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie

Dritter Band der deutschen Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, herausgegeben von Wladimir Szylkarski unter Mitwirkung von Nikolai Losskij, Wsewolod Setschkareff, Ludolf Müller und Johannes Strauch.

464 Seiten in Leinen 169.05 ö. S., broschiert 144.90 ö. S. Bei Subskription auf alle acht Bände der Gesamtausgabe ermäßigt sich der Preis um 15 Prozent. Band III kostet dann in Leinen 143.52 ö. S., broschiert 124.95 ö. S.

INHALT DES DRITTEN BANDES: Brief an Stroßmayer, französisch und deutsch, übersetzt von Ferdinand Bergenthal — Die russische Idee, französisch und deutsch, übersetzt von Wladimir Szylkarski — Der heilige Wladimir und der christliche Staat, französisch und deutsch, übersetzt von Wladimir Szylkarski — Antwort auf die Korrespondenz aus Krakau, französisch und deutsch, übersetzt von Wladimir Szylkarski — Rußland und die universale Kirche (Erstes Buch: Der religiöse Zustand Rußlands und des christlichen Ostens; Zweites Buch: Die von Christus begründete kirchliche Monarchie; Drittes Buch: Das trinitarische Prinzip und seine soziale Anwendung), übersetzt von Wsewolod Setschkareff und Ludolf Müller — Texte aus Migne und Mansi, die Solowjew zitiert (lateinisch und griechisch) — Schlußwort von Wladimir Szylkarski — Personen und Sachregister — Schriftstellenverzeichnis — Übersetzungsspiegel.

DIE ÖKUMENE, wie Solowjew sie weltweit in seinem geschichtlichen Sinn für das Besondere im Umgreifenden erschaut, bejaht und umfängt das ganze Christentum in all seiner Gestaltung: die bewahrende Tradition der orthodoxen, die aktiv formende Macht der katholischen, die an Christus sich bindende Gewissensfreiheit der evangelischen Kirche, die una sancta ecclesia in allen. *Theoder Steinbüchel.*

AUS BESPRECHUNGEN des 1953 erschienenen siebten Bandes der Solowjew-Ausgabe (Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe): „Mit dieser Gesamtausgabe wird uns Deutschen zum erstenmal in ihrer ganzen Fülle die geistige Welt jenes Denkers erschlossen, den man als eine der größten geistigen Gestalten nicht nur der russischen, sondern überhaupt der abendländischen Geistesgeschichte ansehen muß. ... Jetzt erst wird es möglich, daß dessen Geist für das deutsche Kulturleben in seinem ganzen Umfang fruchtbar wird, — dank eines Editionsplanes, den man unter die großen geistigen Ereignisse der Gegenwart zählen kann". *Dr. Ernst Behler im „Literarischen Ratgeber 1954".* — „Ein unleugbarer Vorzug des ganzen Bandes liegt darin, daß seine Lesung von Anfang bis zum Schluß den Leser fesselt, anregt und bereichert. ... volle Anerkennung für die buchtechnisch so gut gelungene Ausstattung des Bandes. Es bereitet Freude ein solches Buch zu lesen, das sich auszeichnet durch gutes Papier, klaren, für die Augen angenehmen Druck und übersichtliche Anordnung des Stoffes". *B. Schultze S. J. in „Orientalia Christiana Periodica" XIX (1953), Rom.*

Durch jede gute Buchhandlung erhältlich! Auslieferung für Österreich: Styria, Wien I, Dominikanerbastei 4. Sonderprospekt direkt vom

Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau, Weiherhofstraße 2

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

76. BAND 1954 4. HEFT

VERLAG HERDER, WIEN

INHALT DES 4. HEFTES 1954 (76. JAHRGANG)

E. Gutwenger, Zur Ontologie der hypostatischen Union . . . . . 385—410

J. Beumer, Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik . . . . . 411—439

W. Croce, Die Adventsliturgie im Lichte ihrer geschichtlichen Entwicklung (Schluß) . . . . . 440—472

REZENSIONEN

B. Durst, Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums (E. Gutwenger) . . . . . 473—475

M. de Tollenaere, Een Philosophie van de Tijd; *H. Conrad-Martius*, Die Zeit (H. Pohl) . . . . . 475—477

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Jaeger, Hayen*, Thomas Aq., v. Baader, *van der Meulen, Mayer, Zecevic, Wust, Siegmund, Gindl, Holländer, Dessauer, v. Weizsäcker, Ziegler, Schasching, Drculers* . . . . . 478—484

Fundamentaltheologie: *Aubert, Gratieux, Villoslada, Gardet, Seynave, Vancourt, Philips, Zapelena, Michael*, Kosmos und Ekklesia, Evangelium und Christengemeinschaft . . . . . 484—490

Dogmatik und Dogmengeschichte: Thomas Aq., *Premm, Diekamp*, Scheeben, *Bernard, Laurentin, Hesbert-Bertrand*, Marie et l'Eglise, *Laurentin, Lumbreras, Lackmann, Poschmann, Vogel* . . . . . 490—498

Kirchengeschichte: *Bartelink, Martinazzoli*, Irenäus, *Völker*, Clemens v. Alex., Origenes, *Fondevila, Euytaert*, Gregor v. Naz., Gregor v. Nyssa, *Lacombrade, Vona*, Corpus Christianorum, Tertullian, *Franchi de'Cavalieri*, Reallexikon f. Antike und Christentum, *Freudenberger, Mayer, Haller, Mirgeler* 499—507

Büchereinlauf . . . . . 508—509

Jahresregister . . . . . 510—512

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 2 60 08. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 35.—, DM 6.60, sFr 7.00; Jahresabonnement S 120.—, DM 24.—, sFr 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 2 60 08. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen sind zu leisten: Verlag Herder, Wien, Postsparkassen-Konti: Wien 10.664 und 192.455 (Verlagskonto)-Zürich VIII/: 3.705 — Bank-Konti: Österreichische Nationalbank, Wien, Girokonto 777 - Postsparkassenkonto Wien Nr. 18.400 - Creditanstalt-Bankverein, Zweigstelle Kärntner Straße für Verlag Herder.

In den nachstehenden Ländern sind Zahlungen mit folgendem Vermerk zu leisten: Girokonto 777 der Österreichischen Nationalbank, Verlag Herder, Wien. - Amsterdam: Nederlandsche Bank N. V. - Brüssel: Banque Nationale de Belgique - Kopenhagen: Danmarks Nationalbank - Paris: Banque de France - Stockholm: Skandinaviska Banken - New York: New York Trust Company - London: Bank of England - Oslo: Norges Bank

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8, zu richten.

ZUR ONTOLOGIE DER HYPOSTATISCHEN UNION

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

Durch das Werk „Das Konzil von Chalkedon"[1] wurde die Aufmerksamkeit der theologischen Welt wieder eindringlicher auf die zahlreichen Bemühungen der Vorzeit gelenkt, sich mit dem Mysterium der hypostatischen Union spekulativ auseinanderzusetzen. Trotz des Scharfsinns, der aufgeboten worden ist, dürfte das folgende Urteil von Ludwig Lercher zurecht bestehen: *Cum fides quaerat intellectum, theologi illustres etiam dogma Incarnationis speculative excolere conabantur, non utique successu illo certo et prospero, quo theologia speculativa de mysterio SS. Trinitatis cumulata est*[2].

Es ist darum verständlich, daß immer wieder neue Versuche gemacht werden, die der spekulativen Bearbeitung der hypostatischen Vereinigung dienen. Die vorliegende Studie möchte als ein solcher Versuch aufgefaßt werden.

I.

HISTORISCHE ENTWICKLUNG DER PROBLEMSTELLUNG

Es geht im folgenden darum, einen gedrängten Aufriß der spekulativen Bemühungen zu bieten, die um das Geheimnis der hypostatischen Union kreisen. Das Ziel, das dabei verfolgt wird, kann nicht darin liegen, eine lückenlose oder gar ausführliche Geschichte der metaphysischen Behandlung der hypostatischen Union zu liefern, sondern es wird angestrebt, aus einer historischen Besinnung heraus das Problemgefüge zu entwickeln. Dafür genügt es aber, die entscheidenden Etappen zu zeichnen, die einen Schritt näher an die Bewältigung des Mysteriums herangeführt haben, soweit es überhaupt sinnvoll ist, von der Bewältigung eines Mysteriums zu sprechen. Zweierlei wird auf diese Weise erreicht: Erstens zeigt sich, daß die westliche Theologie in der Ausarbeitung ihres Personbegriffs sich im großen und ganzen auf nüchternen und gesunden Wegen befunden hat und es daher sinnlos wäre, das scholastische Erbe in Bausch und Bogen zu verwerfen und zu verachten. Was sich machen läßt, ist die Mobilisierung und Einführung neuer Denkmotive, um der Spekulation dort einen Tiefgang zu geben, wo sie auf formalistischen Sand aufgefahren ist. Zweitens wird eine historische Besinnung auch jene Fragen wieder ins Blickfeld rufen, die für die christologischen Gedankenkonstruktionen neuralgische Punkte darstellen, von einer allzu traditionsgebundenen Theologie aber entweder vergessen oder in ihrer Bedeutung herabgesetzt wurden. Wenn das besondere Augenmerk der Entwicklung der westlichen Theologie gilt, so soll das nicht

[1] A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Würzburg, 1. Bd. 1951, 2. Bd. 1953. — Im folgenden wird dieses Werk einfach mit „Chalkedon" zitiert.

[2] L. Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae III³, Innsbruck 1942, S. 61.

bedeuten, daß die griechische Christologie keine tiefen und originellen Ideen zu bieten hätte. Alles in allem genommen konnte aber der Westen mit seinen einfachen und klaren Begriffen den Griechen einen Vorsprung abgewinnen, der von diesen niemals aufgeholt wurde. Und dadurch scheint es gerechtfertigt zu sein, wenn die historische Problementwicklung sich vor allem an die westliche Theologie hält. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß der unklare oder von stoischen und platonischen Ideen belastete Ansatz der Griechen in der Behandlung der hypostatischen Union zur aufregenden Fixierung von Problemen geführt hat, an denen der Westen mit seinem ruhigen Gedankengang mehr oder weniger vorbeigeschritten ist. Darum muß im folgenden die griechische Spekulation so weit gestreift werden, daß jene Fragen, die auf ihrem Boden am echtesten beheimatet sind, in das Netz unserer Problemstellung eingefangen werden.

1. Der Personbegriff des Westens bis Boethius

1. Das Wort Person hat eine ehrwürdige, durch Alter und denkerische Bearbeitung gleich ausgezeichnete Entwicklungslinie durchlaufen[3]. Nach den neuesten Anschauungen liegt sein Ursprung in grauer, gerade noch erreichbarer Zeit.

Wir stoßen auf die Wurzel des Wortes „Person" erstmalig bei den Etruskern, in deren Kulturkreis der Ausdruck *phersu* als Beischrift auf der Abbildung zweier maskierter Leute bekannt ist (Fresken der Tomba degli auguri). Die Stammsilbe *per* oder *pher* (fem. *perna*) besagt die Zugehörigkeit zum Kreis der chthonischen Gottheiten (vgl. Persephone, Perseus, *Φερραία* oder *Φερά* die Mutter der Hekate; Feronia, als Gattin des wolfsköpfigen Totengottes auf den Fresken von Corneto als phersipnai bezeichnet; Demeter als Anna Perenna ...)[4].

Verknüpft mit dem Kult der chthonischen und unterweltlichen Gottheiten ist die Maske. Man nimmt heute für gewöhnlich an, daß *persona* das Abbild des *phersu* bedeutet. Analog dazu steht die lateinische Bezeichnung für Maske: *larvae*, auch *maniae* (als „Abbild" in Brotgebäckform *maniolae*) ist der Name für Nacht- und Totengespenster, wird zum Schimpfwort für häßliche Menschen und zur „Maske". Besonders deutlich tritt die Beziehung Maske-Totenwelt in den *oscillae* auf, den in Bäumen und auf Pfählen aufgehängten Masken, welche die unterweltlichen Götter darstellten oder auch die Seelen der Toten, die als auf Bäumen wohnend vorgestellt wurden. Diese Masken sollen drohendes Unheil abwenden. Eine besondere Gruppe bilden die „aufgehängten" Götter (z. B. Hekate und Artemis *Ἀπαγχομένη*) und die roten Masken des Dionysos, der der Herr der schwärmenden Seelen ist. Die *oscillatio* ist der einzige Totenritus, der für Selbstmörder gestattet war, kam aber unter andern Riten für jeden Toten vor[5].

Der *phersu* in der Tomba degli auguri ist die Darstellung des kostümierten Schauspielers, der den Leiter der blutigen Leichenspiele mimte (man stellte sich vor, daß die Toten nach Blut dürsteten; vgl. dazu die Beschreibung Homers vom Opfer des Odysseus in der Unterwelt). Eine zweite Darstellung des *phersu* zeigt ihn als Tänzer zwischen Flötenspielern. In dieser Auffassung geht er in die Volksposse der Atellanae (Bajazzo) mit Beibehaltung des Harlekinkostüms ein. Atellanae wurden in der Maske gespielt. Der *phersu* auf den Fresken der Tomba degli auguri ist also nicht die Darstellung des Todesdämons selbst,

[3] Zur Ableitung des Wortes *persona* vgl. H. Rheinfelder, Das Wort Persona, Halle 1928. — F. Altheim, Terra Mater. Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXII, 2), Gießen 1931, S. 48ff. — M. Nédoncelle, Prosopon et persona dans l'antiquité classique: Rev. Sc. Rel. 22 (1948), S. 277—299.

[4] F. Altheim, Terra Mater, S. 105—108.

[5] A. a. O., S. 60—91.

sondern des Schauspielers. Die beigefügte Beschriftung *phersu* bezieht sich also auf die Maske, die aber einem Personennamen entspricht, nämlich dem Namen des Totengottes Phersu.

Freilich ist es schwer, *phersu* in der griechisch-etruskischen Etymologie unterzubringen. Wer war Phersu? Vielleicht Perses, der Vater Hekates; vielleicht Perseus; vielleicht der Gatte oder ein Diener der Göttin Phersipnai. Dazu gesellt sich die Schwierigkeit, wie die weibliche Endung *-ona* im lateinischen Wort *persona* zu erklären ist. Nédoncelle macht den Vorschlag, *persona* einfachhin von Phersipnai-Persephone herzuleiten. Die bei den Pälignern übliche Form lautete Persepona und findet sich zu Corfinium. „Der Name der Göttin hätte somit allmählich Maske bedeutet, weil man bei den Festen, die zu Ehren Perseponas gegeben wurden, sieff einer Maske bediente."[6] Wie dem auch sei, das Resumé Nédoncelles scheint nüchtern und annehmbar zu sein:

1. *persona* ist herzuleiten entweder von Persepona oder einem archaischen Adjektiv, dem der Name Phersu zugrunde liegt; 2. für *πρόσωπον* und *persona* gibt es keine gemeinsame Wurzel; 3. *personus* (= der Tönende) und *persona* können von den Römern unbewußt in einen Begriff zusammengefügt worden sein. Aus psychologischen Gründen werden die mit Masken ausgestatteten Schauspieler lauter gesprochen haben und dadurch der Aufnahme des Wortes *persona* ins lateinische Vokabular gedient haben[7].

Wahrscheinlich ging das Wort *persona* erstmalig im Jahre 364 v. Chr. in den lateinischen Wortschatz ein gelegentlich der szenischen Spiele, die nach Titus Livius aus Etrurien eingeführt und zur Beschwörung der damals grassierenden Pest in Rom abgehalten wurden. Die Verbindung der römischen Schauspielkunst mit Etrurien ist auch durch den Namen *histrio* verbürgt, das vom etruskischen *ester* stammt. Anfänglich setzte sich, mit Ausnahme gewisser Spiele, der Gebrauch der Maske bei den Römern nicht durch. Das geschah erst unter dem Einfluß des griechischen Dramas. Zur Zeit des zweiten Punischen Krieges hatte sich aber die Bedeutung des Wortes *persona* derart ausgedehnt, daß es sowohl die Theatermaske als auch die Person eines Stückes und darüber hinaus wahrscheinlich die Theaterrolle und auch schon Person im grammatikalischen Sinn bezeichnete. Bei Cicero tritt *persona* mit zahlreichen Nüancierungen auf (Rolle im Rechtsleben, im sozialen Leben, markante Persönlichkeit, Rechtsträger, konkreter Charakter eines Individuums; im philosophischen Sinn: die menschliche Natur, insofern sie streng individuell oder vernunftbegabt ist)[8]. Kurz vor der christlichen Ära setzt sich im Volksgebrauch *persona* als Bezeichnung für das konkrete Individuum durch und in diesem Sinn wird *persona* von Tertullian für die theologische Terminologie fruchtbar gemacht.

2. Bevor aber Tertullian auf den Plan trat, boten die griechisch schreibenden Theologen des Westens im zweiten Jahrhundert ihren Scharfsinn auf, um in den trinitarischen und christologischen Kämpfen terminologisch zum Ausdruck zu bringen, daß es mehrere Träger der göttlichen Substanz gäbe und daß einer von ihnen, der Sohn oder Logos, Menschennatur angenommen habe, also zwei Naturen besitze, aber trotz der Zweiheit der Naturen als ein und derselbe angesehen werden müsse. Die Formulierungen sind einfach: Christus ist Pneuma und Sarx, oder Logos und Sarx; er ist *εἷς καὶ ὁ αὐτός*; bei Ignatius von Antiochien und Irenäus[9] wird die *communicatio idiomatum* derart ausgiebig verwendet, daß klar zutage tritt, wie diese Schriftsteller unter der Geist- und der

[6] M. Nédoncelle, Prosopon et persona, a. a. O., S. 290.

[7] A. a. O., S. 293.

[8] Die Belege sind zusammengestellt bei M. Nédoncelle, a. a. O., S. 297f.

[9] Bezüglich der armenischen Irenäusfragmente, in denen der Terminus „Person" auftaucht, bleibt der Verdacht auf Unechtheit bestehen. Vgl. H. Jordan, Armenische Irenäusfragmente (Texte und Untersuchungen 36, 3), Leipzig 1913, fragm. 11, S. 152 und 154. — Patrologia Orientalis (ed. Graffin-Nau) 12, fragm. 7, S. 743f.

Fleischnatur nur einen Träger erblicken[10]. Vielleicht hat Melito von Sardes schon die Begriffe von *φύσις* und *οὐσία* gebraucht, falls die neuentdeckte Homilia de passione echt sein sollte.

Bedeutungsvoll ist der Antinoet des Hippolyt, wo zum erstenmal das für die christologischen Kontroversen wichtige Wort *ὑποστάναι* eingeführt und der Versuch unternommen wird, „ein metaphysisches Fundament für die Einheit von Gott und Mensch in Christus anzugeben: die Gemeinschaft der Existenz, welche das Fleisch mit dem Logos hat ..."[11] Grillmeier, der zu dem zitierten Urteil kommt, beruft sich auf folgende Stelle:

„Und den neuen Namen der Liebe zu den Menschen hat er angenommen, indem er sich Sohn nannte; denn weder der mit dem Fleisch nicht vereinigte und für sich seiende Logos war schon ein vollkommener Sohn, obwohl der Eingeborene vollkommener Logos war, noch konnte das Fleisch für sich selbst ohne den Logos bestehen, da es im Logos seine Existenz hatte; so erschien ein (einziger) vollkommener Sohn Gottes."[12] (*οὐθ' ἡ σάρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστάναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν*, wobei *ὑποστάναι* am besten mit existieren zu übersetzen ist. Mit *ὑποστάναι* die Idee der Substanz zu verbinden, gehört einer späteren Zeit an.)

Dieser spekulative Griff auf die Gemeinschaft der Existenz, um die Einheit in Christus zu erklären, wird noch bei andern Denkern auftauchen, ging aber der Scholastik zugunsten einer Essenzenphilosophie verloren. Es wird sich empfehlen, den bei Hippolyt erstmalig aufscheinenden Ansatz nochmals zu überdenken.

3. Der von Hippolyt inaugurierte Vorstoß kam jedoch verfrüht, weil man sich zuerst darüber zu einigen hatte, wie der durch die hypostatische Union aufgegebene Fragenkomplex terminologisch zu bewältigen sei. Noch war die sorgfältige konzentrische Annäherung an den verschleierten Mittelpunkt zu vollziehen, die der genauen Fixierung eines Problems dient. Einen neuen und engeren Ring, der alle Eigenschaften der *ratio seminalis* zeigen sollte, fügte Tertullian um das Problem des einen Christus.

Es ist das große Verdienst des Afrikaners, den Ausdruck „Person" im Raum der lateinischen Theologie heimisch gemacht zu haben. Tertullian stand gerade im Kampf mit Praxeas, dem Patripassianer, der als Schüler des Noetus der göttlichen Substanz nur einen einzigen Träger zubilligte, den Vater, von dem er behauptete, er sei Mensch geworden und habe gelitten. Der sprachlich hochbegabte Tertullian entlehnte aus dem damaligen Sprachschatz das Wort *persona* und gelangte damit zu einer präzisen trinitarischen und christologischen Aussage. Bezüglich der Menschwerdung sieht Tertullian zwei Möglichkeiten: erstens, daß im Übergang zum Menschen eine Verwandlung des geistigen Logos

[10] A. Grillmeier, Vorbereitung der Formel von Chalkedon : Chalkedon I, S. 30–42.
[11] A. a. O., S. 43.
[12] A. a. O., S. 41. – Hippolyt, Antionoet 15 (ed. Nautin, S. 259).

in Fleisch stattfindet; und zweitens, daß der Logos bleibt, was er ist, und nur mit dem Fleisch bekleidet wird. Bei der Stellungnahme bietet Tertullian eine Formel an, deren Terminologie Geschichte machen sollte:

„Wir sehen einen doppelten Seinsstand (*status*), unvermischt, aber verbunden in einer Person, den Gott und den Menschen Jesus — über den Christus(-Namen) handle ich später — und so wird die Eigenschaft einer jeden Substanz gewahrt, daß sowohl der ‚Geist' seine Dinge in ihm vollführt, d. i. die Machterweise und Werke und Zeichen, als auch das ‚Fleisch' sein Erleiden gewirkt hat, hungernd vor dem Teufel, dürstend vor der Samariterin, weinend über den Lazarus, in Angst bis zum Tode und endlich selber tot."[13]

Die Begrifflichkeit Tertullians beruht auf einer Transponierung der trinitarischen Begriffe (verschieden in der Person, eins in der Substanz) auf die christologische Ebene, auf einem Vollzug also, der der griechischen Theologie lange nicht gelingen wollte. In seiner Schrift gegen Praxeas unterscheidet Tertullian zum Zweck einer präzisen trinitarischen Aussage genau zwischen Person und Substanz:

„Zwei hast du (in dem Verhältnis von Vater und Sohn), einen, der spricht, daß es ‚werde', einen anderen, der es ausführt. Ich habe schon bekannt, wie du ‚als einen andern' nehmen sollst: den Namen der Person, nicht der Substanz nach."[14]

Von dieser Grenzziehung im trinitarischen Bereich her war dem Afrikaner ein müheloser Übergang zur christologischen Ebene, d. h. zur Lehre von der einen Person und den zwei Substanzen gewiesen.

4. Nur gestreift seien jene Lösungsversuche, die, von hellenistischen Motiven getragen, über die Apologeten hinweg zum Arianismus und zum Monophysitismus überleiteten. Schon Justinus und Clemens von Alexandrien bauten Elemente der stoischen Spekulation in die Christologie ein. Gegenüber der vitalen Seele stellt der *λόγος σπερματικός* (Justin)[15] und das *λογιστικόν* (Clemens) das Innere und Personhafte des Menschen dar und bedeutet zugleich eine Teilnahme am Logos überhaupt. Obwohl von den Apologeten der Logos im Gegensatz zur stoischen Lehre als göttlich und persönlich aufgefaßt wurde, findet in Christus die Teilnahme am Logos ihre graduell höchste Verwirklichung. In Christus wird er zum *ἡγεμονικόν*, zum Führungsprinzip, so daß alle Handlungen Christi vom Logos ausgehen. Bei Origenes kommt die Einheit in Christus dadurch zustande, daß die menschliche Seele Christi als Vermittlungsglied zwischen Körper und Logos zu stehen kommt. Das *ἡγεμονικόν* jedoch ist der Logos; er ist das Innere und Persönliche.

In der stoischen Spekulation der Apologeten und des Origenes, die keinen brauchbaren Personbegriff entwickelte, kündet sich

[13] Tertullian, Adv. Prax. 26 (ed. Evans, S. 124—125). Der deutsche Wortlaut wurde wiedergegeben nach A. Grillmeier, a. a. O., S. 47.

[14] Tertullian, Adv. Prax. 12 (ed. Evans, S. 102). Vgl. A. Grillmeier, a. a. O., S. 48—49.

[15] Über den heutigen Stand der Justinusforschung in der zur Debatte stehenden Frage unterrichtet vorzüglich A. Grillmeier, a. a. O., S. 55—60.

eines der schwierigsten Probleme der Christologie an, das bei einer genauen Fassung der hypostatischen Union nicht übersehen werden darf. Hier die Frage: Wenn eine substantielle Verbindung der menschlichen Natur mit der Person des Logos erfolgt, wie ist es dann im letzten begründet, daß die Willensentscheide, die der menschlichen Natur Christi entfließen, in Übereinstimmung mit dem Willen des Logos stehen? Wenn wir auch durchaus annehmen müssen, daß die menschliche Freiheit Christi trotz der hypostatischen Union bestehen bleibt, so ist doch auf alle Fälle nach dem Grund zu fragen, warum der menschliche Wille in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen des Führungsprinzips operiert.

Die von den Apologeten angebahnte Hervorhebung der Einheit in Christus blieb denn auch ein Grundanliegen des alexandrinisch ausgerichteten Väterkreises, der danach strebte, eine möglichst innige Verbindung von Menschheit und Logos theologisch zum Ausdruck zu bringen, eine Verbindung, wie sie die Antiochener nie im gleichen Glanz aufleuchten ließen. Allerdings trugen die Alexandriner eingangs noch schwer am Erbe des Apollinaris von Laodicea. Durch das Logos-Sarx-Schema, das der Laodicener wissenschaftlich ausgedeutet hatte, mußte die Seele Christi in den Hintergrund gedrängt werden; durch den dynamischen Physis- und Hypostasisbegriff dagegen, der in Christus nur ein einziges *αὐτοκίνητον* ansetzte und ihm deshalb nur eine einzige Physis und Hypostasis zuordnete, begründete Apollinaris die *μία-φύσις*-Formel, die in der Folgezeit zu den größten Verwirrungen Anlaß geben sollte. Schon Athanasius sah sich außerstande, die Seele Christi als einen christologischen und soteriologischen Faktor in sein Lehrgebäude einzugliedern. Die Lebensäußerungen Christi, selbst den Erlösungsakt, bezieht er auf das Zentrum aller Lebensbewegung, den Logos, während das Erleiden und die Schwächen in das Fleisch hineinverlegt werden und dieses als Organon des Logos verstanden wird.

Erst durch seine Hinkehr zum Schema „Logos-Mensch" stellte Theodor von Mopsuestia dem dynamischen Hypostasisbegriff einen statischen gegenüber. Doch gelingt es auch ihm nicht, das Personsein von der Physis abzuheben. Vielmehr vergleicht er die Menschenseele mit der Tierseele und stellt fest, daß die Menschenseele deshalb eine Hypostasis sei, weil sie auch vom Leibe getrennt existieren kann, wogegen die Tierseele mit dem Blute vergehe. Die Menschenseele ist also eine Hypostasis, weil sie die Möglichkeit einer getrennten Existenz besitzt; auf die Christologie angewandt will das besagen, daß in Christus zwei Hypostasen anzunehmen sind, weil beide Naturen eine reale Existenz besitzen[16].

Auch Cyrill von Alexandrien laboriert stark unter der Unklarheit der überlieferten Begriffe. Obwohl er der Menschennatur Christi eine eigene Physis zuerkennt und die Seele Christi als

[16] Theodor von Mopsvestia, fragm. aus De incarn. VIII, 62 (ed. Sachau 69).

theologischen Faktor sieht, bleibt er dem Logos-Sarx-Schema verhaftet und hält auch in späteren Jahren an der *μία-φύσις*-Formel fest. Dazu operiert er mit der *ζωοποίησις* und dem Organonbegriff, und die alexandrinische Verbindung von Logos und Sarx bleibt weiterbestehen. Doch mit einem Unterschied zu Athanasius und Apollinaris. Die göttliche Energeia des Logos fließt unmittelbar dem Leibe Christi zu. Somit ist der Leib Christi mit dem Leben verbunden und darum selber lebenspendend, doch handelt es sich im Gegensatz zu seinen Vorgängern bei Cyrill um eine übernatürliche, nicht um eine natürliche Lebensmitteilung.

Jedenfalls geht auch bei Cyrill in aller Schärfe hervor, wie die innige Einheit zwischen der Menschennatur und dem Logos immer im Zentrum seiner weitausholenden Aufmerksamkeit verankert blieb. Für ihn ist eben das Menschwerden des Logos etwas anderes als das Annehmen eines Menschen. Dieser Drang zur Einheit in Christus, mit Einbeziehung des unausgeglichenen alexandrinischen Vokabulars, dürfte mitbestimmend gewesen sein, daß auch Cyrill in der Absonderung des Persönlichen von der Natur nicht zu jener klaren Grenzziehung kam, die das Thema erheischte. Sein Ausdruck *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*, der in das Konzil von Ephesus einging[17], will keine metaphysische Aussage darstellen, sondern betont lediglich die Wirklichkeit der Einheit in Christus. Nach Cyrill bedarf die Physis, die wirkende Wesenheit, um selbstwirkend zu sein, der Vervollkommnung durch das *ὑφιστάναι*, d. i. die Verhaftung im Sein, und wird dadurch zur Hypostasis. In der Hypostase wird also die Existenz der individuellen Substanz betont, in der Physis die wirkende Wesenheit. Hypostasis und Physis lassen sich insofern als einander zugeordnete Begriffe ansehen, als sie den zweifachen Aspekt derselben Wirklichkeit in zwei modifizierten Begriffsinhalten wiedergeben.

Erst die beiden Bischöfe Proclus und Flavian schliffen den Begriff der Hypostasis derart zurecht, daß er in das Symbolum des Konzils von Chalcedon eingehen konnte. Jedenfalls bleibt das Anliegen der Alexandriner, das in den Werken Cyrills seine tiefste und großartigste Ausdeutung gefunden hat, im vollen Umfang bestehen, jenes Anliegen, das von der Sorge um die Einheit in Christus befeuert ist. Nicht unbeachtet dürfen die Aussagen Cyrills bleiben, insofern sie in ihrer Konvergenz auf die Gemeinschaft der Existenz beider Naturen Christi hindeuten, ein Lehrpunkt, der zum ersten Mal bei Hippolyt aufscheint und im Mittelalter von Thomas von Aquin aufgegriffen wird.

Wie sich aus der Betrachtung der griechischen Christologie ergibt, hatte der Westen einen gewaltigen Vorsprung zu verzeichnen, insofern die Klarheit der Terminologie berücksichtigt wird. An Tiefe des Ringens und Durchdringens hatte er allerdings dem Osten nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Doch gelang es dem lateinischen Bereich, der seit Tertullian gelernt

[17] Aus dem zweiten Brief des hl. Cyrill an Nestorius, der auf dem Konzil gelesen und approbiert wurde (Denzinger-Rahner 111a).

hatte, Person von der Natur abzuheben, eine brauchbare Definition der Person zu liefern. Unter Zugrundelegung der aristotelischen Logik und der Arbor porphyriana kommt Boethius zu folgender Beschreibung der Person: Die Kategorientafel des Stagiriten sieht zwei Seinsbereiche vor, den substantiellen und den akzidentellen. Für die Erfassung der Person fällt der zweite Bereich fort, da die Personen Substanzen sind[18]. Die Arbor porphyriana hinwieder zählt in aufsteigender Verzweigung die verschiedenen Substanzen auf. Nur die folgenden kommen nach Boethius für eine Definition der Person in Frage: die lebende Substanz (*substantia vivens*), die körperliche oder unkörperliche Substanz (*corporea, incorporea*) und die vernünftige Substanz (*rationalis*). Denn wir sagen ja nur von den Menschen, den Engeln und Gott den Personbegriff aus. Da alle, Menschen, Engel und Gott, auf Grund ihrer Rationalität lebendig sind, die Rationalität jedoch sowohl im körperlichen als im unkörperlichen Sektor verwirklicht ist, wird man die vernünftige Substanz im Baum des Porphyrius als das entscheidende Merkmal im Auge behalten müssen[19]. — Von den Prädikabilien fallen im vorhinein die Universalien weg, also alle Art- und Gattungsbegriffe, denn nur Einzelwesen, wie Cicero und Plato, können als Personen angesprochen werden[20]. — Damit hat Boethius die gesuchten Elemente seiner Definition gefunden: Substantialität, Rationalität und Individualität. Person ist also die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur: *naturae rationabilis individua substantia*[21].

Die Definition des Boethius warf jedoch neue Probleme auf. Boethius hatte die konkrete Person beschrieben; in der Anwendung auf den trinitarischen Bereich zeigten sich jedoch bald Unzulänglichkeiten. Es schien, daß man die göttliche Substanz als nur eine Person gelten lassen müsse, die ja rational und individuell ist; oder, falls man an der Dreipersönlichkeit festhielt, schien es, daß man konsequent zur Behauptung von drei verschiedenen göttlichen Substanzen fortschreiten müsse, denn die Dreiheit der Personen verlangte ja drei rationale individuale Substanzen. Auf den christologischen Sektor übersetzt schien die Definition des Boethius zu besagen, daß auch die menschliche Natur Christi eine Person sei, da ihr Substantialität, Rationalität und Individualität eigne. Diese Schwierigkeiten wurden bis in die Hochscholastik hinein aufs heftigste empfunden. Anselm von Canterbury, dem die Zusammenhänge klar waren, schrieb denn auch, er fühle eine große Verlegenheit angesichts der Frage, was die Drei in Gott eigentlich seien[22]. Andere Theologen der Frühscholastik sprachen sich entschieden dafür aus, den Personbegriff aus dem Bezirk der Analogie zu verweisen und einen eigenen Begriff aufzustellen, der nur auf die göttliche Person

[18] Boethius, Liber de persona et duabus naturis, cap. II. (PL 64, 1342f).
[19] A. a. O. (PL 64, 1343). — Genauere Ausführungen über das porphyrianische Schema sind enthalten in den In Isagogen Porphyrii commenta, lib. I., cap. 10 (CSEL 48, S. 23ff).
[20] A. a. O.
[21] A. a. O., cap. III. (PL 64, 1343).

passe. So schlug z. B. Richard von St. Viktor seine berühmt gewordene Definition vor, die göttliche Person sei die unmittelbare Existenz der göttlichen Natur (*divinae naturae incommunicabilis existentia*). Damit glaubte er, den Ansatzpunkt der trinitarischen Spekulation außerhalb der Reichweite dialektischer Verwirrung gestellt zu haben[23].

Aus der durch Boethius bewirkten Unruhe der Geister mußte sich die Frage herauskristallisieren, welches Element entscheidend sei für den Ausbau der individuellen rationalen Substanz zum eigentlichen Personsein hin. Diese Frage hatte Boethius nicht gelöst, sondern nur implizit gestellt. Durch den sich ausbreitenden Neu-Chalcedonismus aber, der mit seiner monophysitisch-diphysitischen Doppelformel die theologische Atmosphäre belastete, war dem siegreichen Durchbruch zu einer Erfassung der *ratio formalis* des Personseins ein Riegel vorgeschoben. Wohl hatte sich der Diakon Rusticus in seiner Disputatio rusticana mit Boethius auseinandergesetzt und ihm eine nestorianische Position unterschoben, hatte dann aber beim Ausbau seiner eigenen Lehre den Weg der Kappadozier beschritten, nach denen das Verhältnis von Hypostasis zu Substanz gleich dem Verhältnis vom *proprium* zum *commune*, vom Einzelnen zum Allgemeinen war. Obwohl sich Rusticus an die Lösung herandachte, löste er zum Schluß den Personbegriff in einen Substanzbegriff auf, indem er lehrte: *Persona vero sit concursus eorum quae describunt subsistentiam realem*[24]. In ähnlicher Weise war auch Leontius von Byzanz gescheitert, obwohl er die Lösung in der Hand hatte. Für ihn ist das Für-sich-sein das Merkmal der Hypostase. Weil er aber mit den Kappadoziern den Begriff der Hypostase durch den Gegensatz zum *proprium* festnageln wollte, landete er in Unklarheit und hob seine Lösung durch die innere Dynamik des kappadozischen Ansatzes wieder auf[24a]. Erst der Scholastik war es beschieden, Licht auf das umstrittene Dunkel zu werfen.

2. Die Lösungsversuche der Scholastik

Wie schon angedeutet wurde, mußte, um im spekulativen Vorstoß voranzukommen, von der Scholastik die Frage angegangen werden, in welcher Modalität das Personsein letztlich und endgültig verbürgt sei. Einige ihrer bedeutsamen Vertreter suchten der Spitze der Entscheidung auszuweichen, indem sie wie Hugo von St. Viktor und der Lombarde sich damit begnügten, festzustellen, daß die menschliche Natur Christi vor der Annahme niemals eine Person gewesen sei und darum vom Wort in die Einheit seiner Person aufgenommen werden konnte.

[22] Anselm, Monologion 79 (ed. Schmitt I, S. 85f).

[23] Vgl. Thomas, STh. I, q. 29, a. 3, ad 4.

[24] Rusticus, Contra Acephalos disputatio (PL 67, 1238). — Im übrigen findet sich eine genaue Analyse der christologischen Lehre des Rusticus bei A. Grillmeier, Vorbereitung des Mittelalters: Chalkedon II, S. 816–822.

[24a] Der Beitrag der schon weit vorgetriebenen spekulativen Einsicht in das Verhältnis der drei Personen und der einen Usia von seiten der Kappadozier soll hier eine gebührende Erwähnung finden.

Abälard und seine Schule dagegen hatten auf der Grundlage der von Boethius gelieferten Definition in echter Linienführung das Für-sich-sein als die entscheidende Modalität des Persönlichen herausgearbeitet. So lehrte Abälard:

Persona quippe quasi per se una dicitur, hoc est substantia quaelibet rationalis ita per se ab aliis rebus disiuncta, ut ipsa substantiam cum aliqua re alia non constituat[25].

Im gleichen Sinn äußern sich die Sententiae Hermanni:

Persona est substantia rationalis individua. Christus igitur una est persona. Individuum siquidem hic accipiunt non pro praedicabili de uno solo, sed pro discreto et ab aliis separato[26].

Diese Auslegung der Definition des Boethius sollte in der Folgezeit Schule machen, da sie vom Aquinaten übernommen wurde:

Neque tamen superflue additur, individua; quia nomine hypostasis vel substantiae primae excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis; neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur individua, excluditur a persona ratio assumptibilis[27].

In den soeben angeführten Texten zeigt sich bereits klar, worin die *ratio formalis* der Person zu erblicken sei, nämlich im Für-sich-sein, bzw. in der Ganzheit, insofern Personsein in Kontradistinktion zum Teilsein gefaßt wird. Gegenüber dieser einfachen Darstellung konnte sich auf die Dauer weder die philosophische Bestimmung des Personseins, wie sie bei Gilbert Porreta und seiner Schule auftritt, noch die juristische Lösung durchsetzen. Nach Gilbert, der einen Universalienrealismus lehrt und das Personsein letztlich in der einmaligen Kombination der verschiedensten Universalien erblicken muß, wäre diese Kombination, eben weil sie einmalig ist, als unmitteilbar anzusehen[28]. Die juristische Lösung dagegen, vorgetragen von Udo, Walter von St. Viktor, Praepositinus u. a., sieht die Eigenart des Personseins in einer Dignität begründet, die von einer höheren Dignität verzehrt werden kann. Wie ein Bischof nicht mehr Dekan oder Propst genannt werden kann, so kann auch Christus auf Grund der umfassenden Dignität des Logos nicht mehr als menschliche Person angesprochen werden. Auf die weiteren Ausgestaltungen des Porretanismus und der juristischen Lösung kann hier nicht eingegangen werden[29]. Doch darf hervorgehoben werden, daß in der Schule des Porretaners die Inkommunikabilität als das Proprium des Personseins herausgestellt wurde, wenn auch die philosophische Unterlage vieles zu wünschen übrig läßt.

Bei der Behandlung der Frage, wodurch eine individuelle rationale Substanz eigentlich zur Person werde, hatte die Frühscholastik unter den diversen Gesichtspunkten des Für-sich-seins, der Ganzheit und der Inkommunikabilität jenes Element

[25] Abaelard, Theologia Scholarium, lib. 3, c. 6 (PL 178, 1108).
[26] Sententiae Hermanni, cap. 24 (PL 178, 1732).
[27] S. Th. I, q. 29, a. 1, ad 2.
[28] M. E. William, The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity (Analecta Gregoriana 56, Sectio B, n. 23), Rom 1951. — A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik II/1, Regensburg 1953, S. 102–111.
[29] A. M. Landgraf, a. a. O., S. 94–101.

hervorgehoben, mit dem auch in der Folgezeit operiert werden sollte. Allerdings stand noch die metaphysische Untersuchung aus, die das Personsein mit den ontologischen Konstitutiva der rationalen Substanz verbinden, bzw. aus ihnen herleiten mußte. Bevor diese Arbeit geleistet wurde, entwickelte das 12. Jahrhundert die bei Petrus dem Lombarden knapp wiedergegebenen Assumptus-, Subsistenz- und Habitustheorien[30]. Während die Subsistenztheorie im wesentlichen die Formel von Chalzedon wiederholte, glitten die anderen Theorien ins Häretische ab, ohne daß eine dieser Theorien einen metaphysischen Fortschritt in der Durchleuchtung der hypostatischen Union hätte verzeichnen können.

Wer mit einiger Aufmerksamkeit die scholastische Literatur bis auf Thomas und Bonaventura hin liest, wird feststellen müssen, daß sich die Gedanken über das Personsein immer wieder an der Schwierigkeit entzündeten, die also vorgelegt wurde: Aus Leib und Seele entsteht eine menschliche Person; Christus besitzt Leib und Seele; also findet sich in Christus eine menschliche Person.

Mit dieser Schwierigkeit war denn auch die Aufgabe gestellt, der menschlichen Natur Christi jene Fülle zu sichern, die ihn, die Sünde ausgenommen, in allem den andern Menschen gleichmachte. Konnte also das Personsein über Leib und Seele hinaus noch etwas als positive Bestimmung mitbringen, damit eine menschliche Natur zugleich Person sei? Wenn ja, konnte dann noch gesagt werden, Christus sei uns in allem gleichgeworden, da ihm doch eine menschliche positive Eigenart fehlte? Der Aquinate antwortete: *Hypostasis nihil aliud est quam substantia particularis*[31]. Die nähere Begründung wird von ihm auf die Seinsebene verschoben. Es handelt sich nämlich darum, ob eine partikuläre Substanz in sich selbst oder in einer andern Substanz ihre letzte Seinserfüllung findet. E. Schiltz macht darauf aufmerksam, daß nach Thomas die „Natur" eines Gegenstandes in keiner Weise durch die Art zu sein affiziert wird. Er beruft sich zum Beweis auf die Transsubstantiationslehre des Aquinaten, derzufolge die Brot- und Weinakzidentien vor der Konsekration am Sein der Substanzen teilnehmen, wogegen sie nach der Wandlung ihr eigenes Sein besitzen. Diese Auffassung, so führt er aus, zeige in aller Deutlichkeit, daß nach thomasischer Lehre die „Natur" eines Gegenstandes in keiner Weise durch die Art zu sein eine Veränderung erfahre. Darum werde auch die menschliche Natur Christi nicht deshalb geändert, weil sie als Konstitutiv des konkreten Christus am ungeschaffenen Sein des Wortes teilnehme[32].

Es kann hier nicht entschieden werden, wie sich Thomas die hypostatische Union spekulativ vorstellte. In dieser Frage ist unter den Thomaskennern noch keine einhellige Verständigung

[30] Als neueste Arbeiten darüber mögen angeführt werden A. M. Landgraf, a. a. O., S. 116–137. – L. Ott, Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik: Chalkedon II, S. 885–921.

[31] S. Th. q. 2, a. 3, obi. 2.

[32] E. Schiltz, La solution du problème de l'union hypostatique: Divus Thomas (Plac.) 24 (1947), S. 253.

erzielt worden. Auch die durch die hypostatische Union aufgeworfenen Seitenprobleme, z. B. die Frage, wie sich der Aquinate die Instrumentalität der menschlichen Natur Christi vorstellte, eine Frage also, deren eindeutige Beantwortung die spekulativen Ideen des hl. Thomas wesentlich freilegen würde, haben unter den Forschern zu entgegengesetzten Auslegungen der einschlägigen Thomastexte Anlaß geboten[33]. Doch ist es keinesfalls zu viel behauptet, wenn man darauf besteht, daß Thomas das Problem der hypostatischen Vereinigung der Ebene der Seinsfragen zurechnete. Aus der griechischen Theologie hatte er gelernt, Christus als eine Einheit (*unum*) anzusehen. Dem Damaszener folgend, hatte er die Frage, ob die menschliche Natur Christi immer mit dem Worte vereint gewesen sei, dahin beantwortet, daß der Körper und die Seele Christi nur im Worte ihr Dasein haben und deshalb niemals außerhalb des Wortes existiert haben. Philosophisch ergab sich außerdem für den Aquinaten, daß auf Grund der Vertauschbarkeit der Begriffe *esse* und *unum* von der Einheit Christi auf die Einheit des Seins in ihm zurückzuschließen sei. Hiermit scheint der Problemkern der Seinsmetaphysik zugeteilt und zugleich die Zäsur gegeben, die in der Folgezeit die theologischen Schulen in getrennte Heerlager schied[34].

Es kann nunmehr darauf verzichtet werden, die ferneren spekulativen Bemühungen um die hypostatische Union in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge abzuspulen, da es sich der Klarheit halber weit mehr empfiehlt, die durch Thomas ins Leben gerufenen Schulen vom Boden der Seins- oder der Essenzen- oder der Dingmetaphysik her zu profilieren.

Der seinsmetaphysische Ansatz, der sich bei Thomas schon in reinster Kristallisation ausgebildet hatte, wurde berühmt in der eigenwilligen Ausgestaltung, die Kardinal Billot mit Berufung auf Capreolus in unserer Zeit vorlegte[35]. Billot stützt sich auf die thomasische Definition der Hypostase als eines *distinctum subsistens in aliqua natura*. Auf der Grundlage der realen Unterscheidung, die zwischen *esse* und *essentia* ebenso herrscht wie zwischen Akt und Potenz, gibt er für die Definition der Hypostase folgende Erklärung ab: Ein Ding wird zum *distinctum* durch seine vollständige individuelle Natur, d. h. durch seine Wesenheit, die sich nach Art einer Potenz begreifen läßt. Denn ein Ding wird durch seine individuelle Natur von den anderen Dingen abgegrenzt. Das Subsistieren jedoch verdankt es seinem Seinsakt, zu dem die Wesenheit nach Art einer Potenz hingeordnet ist. Die menschliche

[33] Zu welch entgegengesetzten Ansichten man kommt, zeigt sich u. a. bei D. van Meegeren, De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta divi Thomae doctrinam, Venlo 1939, und F. Mitzka, Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin: ZkTh 69 (1947), S. 189–208.

[34] Vgl. J. Backes, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte 17, 3–4), Paderborn 1931, S. 287–289.

[35] L. Billot, De Verbo Incarnato⁷, Rom 1927, S. 57–86; 136–160.

Natur Christi subsistiert aber nicht in sich selber, sondern im ewigen Wort. Darum kann sie auch keinen eigenen Seinsakt besitzen, sondern exisiert durch das ungeschaffene Sein des Wortes.

Von dieser Erklärung setzen sich die anderen Schulen energisch ab, indem sie die Lösung außerhalb des Seinsaktes verlagern und den Modus der Subsistenz anvisieren, den sie entweder in die Wesenheit oder in das konkret existierende Ding verpflanzen und entweder real oder nur gedanklich von seinem Wurzelboden verschieden sein lassen.

Dem Fachmann ist bekannt, wie subtil und verschieden die Verästelungen sind, in welchen die eben angeführten Theologengruppen sich gedanklich eingenistet haben, auch dann, wenn sie im grundlegenden Ausgangspunkt einig waren. Es erübrigt sich jedoch, alle Schattierungen der Gedanken zu vermitteln, die um die hypostatische Union kreisten. Ist es doch der Ansatzpunkt, der wiederum kritisch zu gewinnen und sorgfältig von anderen gebräuchlichen Ansatzpunkten abzugrenzen ist. Ist hier einmal fester Boden erreicht, dann wird die Auseinandersetzung mit den Gedanken, die sich aus andern Ansatzpunkten kraft logischer Dynamik ergeben, überflüssig werden. Der Übersicht halber sei daran erinnert, daß nach Cajetan die Subsistenz ein substantieller Modus ist, der der Substanz die letzte Abgeschlossenheit vermittelt und sich dem Seinsakt gegenüber als rezeptive Potenz verhält, und zwar dergestalt, daß der subsistenten Wesenheit die Existenz über die Subsistenz zufließt.

Suarez unterscheidet sich von dieser Auffassung, insofern er die reale Distinktion zwischen Sosein und Dasein negiert und folgerichtig die Subsistenz als einen substantiellen Modus ansetzt, der als letzte Ausgestaltung der existierenden Substanz zu gelten hat. Sowohl nach Cajetan als auch nach Suarez ist die Subsistenz als real verschieden von der Substanz anzusehen.

Tiphanus dagegen hält an der Dingmetaphysik des Suarez fest, negiert jedoch im Gegensatz zu Suarez die reale Verschiedenheit zwischen der existierenden Substanz und ihrem angemessenen Subsistenzmodus.

Die Skotisten, die in ihrer Erklärung der hypostatischen Union nicht als Gefolgsmänner des Aquinaten angesehen werden dürfen, unterscheiden eine dreifache Kommunikabilität: die potenzielle (sie ist mit der *potentia obedientialis* gleichzusetzen und besagt die reine Widerspruchslosigkeit einer Natur, von einer göttlichen Person angenommen zu werden); die „aptitudinale", auf Grund derer eine Substanz verlangt, als Teil in einem größeren Substanzverband zu existieren. Diese Art der Kommunikabilität ist in den unvollständigen Substanzen (Leib, Seele) gegeben und schließt *eo ipso* das Hypostasesein aus. Schließlich ist die aktuierte Kommunikabilität einer vollständigen Substanz zu erwähnen, auf Grund derer eine Natur von einer ihr fremden Hypostase besessen wird, wie es bei der menschlichen Natur Christi der Fall ist. Eine menschliche Subsistenz ist also nach skotistischer Lehre dann gegeben,

wenn die zweite und dritte Art der Kommunikabilität, d. h. die aptitudinale und die aktuierte nicht gegeben sind. Damit wird die menschliche Subsistenz eher als ein negatives Moment verstanden, eben als das Fehlen des Aufgenommenseins von einer göttlichen Hypostase.

Zum Schluß des geschichtlichen Überblicks empfiehlt es sich, kurz die Anliegen zusammenzufassen, die sich aus Offenbarung und Spekulation dynamisch ergeben und den menschlichen Geist von eh und je beschäftigt haben. Das erste große Anliegen besteht darin, die Einheit in Christus dergestalt anzusetzen, daß ontologisch gesehen die menschliche Natur Christi als autonomes Prinzip aufgehoben wird. Jene Lösungsversuche, die nur mit wirksamen Gnaden das rechte Tun des Menschen Christus wahren wollen, sehen eigentlich in der ontischen Einheit keinen Lebensgrund, aus der die Harmonie des geschöpflichen Tuns Christi unmittelbar folgen könnte. Damit ist aber die Gefahr gegeben, daß die menschliche Natur Christi unbewußt als selbständiges Subjekt betrachtet wird.

An zweiter Stelle steht das Anliegen, ob nicht auf der Ebene der Seinsmetaphysik eine Vereinfachung der Spekulation zu erzielen ist, die, wenn von anderen Ansatzpunkten herkommend, doch mitunter einem logischen Formalismus gefährlich nahegerückt ist. Vielleicht läßt sich (man denke an Billot) auf der Seinsebene auch eine größere Einheit in Christus herstellen, als es sonst geschehen kann.

Das dritte Anliegen ist mit der geschichtlichen Erarbeitung des Personbegriffs gegeben. Hat Boethius und mit ihm die Scholastik vielleicht doch zu sehr mit logischen Hilfsmitteln gearbeitet, ohne das Selbsterlebnis der konkreten Person zu beachten und auf diesem Wege zu einem reicheren und lebendigeren Personbegriff zu gelangen? Bei den Griechen, die in diesem Punkt viel existentieller dachten, stand das Aktzentrum stärker im Mittelpunkt ihrer Untersuchungen, während der Westen rein äußerlich und logisch die Person gegen den unpersonalen Bereich abgrenzt. Vielleicht läßt sich aus der modernen Philosophie manches mobilisieren, das zu einem tieferen Verständnis des Personseins führt und die theologische Spekulation befruchtet.

II.

DIE FORMAL-ONTOLOGISCHE AUSSAGE

Bei der spekulativen Behandlung der hypostatischen Union ist mit Thomas zwischen der *unitio* und der *unio* zu unterscheiden. Dieser Punkt ist wichtig, denn nur allzu oft wird die hypostatische Union lediglich *in facto esse* analysiert, was zur Folge hat, daß sie an den aristotelischen Kategorien gemessen und zu einer dünnen Relation verflüchtigt wird. Auf diese Weise ist jedoch kein Eindringen in das Mysterium gewährleistet; im Gegenteil: das Mysterium erscheint wie durch einen formalistischen Zugriff bagatellisiert, während die Theologie doch die Aufgabe hat, die

Offenbarungsgeheimnisse in großartigerem Licht aufleuchten zu lassen. Die rein statische Registrierung nach aristotelischen Kategorien hat ihre Bedeutung und hat auch der Theologie gewaltige Dienste geleistet, aber sie genügt nicht. Man hat der Scholastik häufig den Vorwurf gemacht, sie habe kein Verständnis für das Werden, kurz, ihrem Denken fehle die dynamische Note und der Vorstoß in die Dimensionen des Lebendigen und Existentiellen. Was an diesem Vorwurf richtig ist, kann hier nicht entschieden werden. Aber immerhin ist bei der Behandlung der hypostatischen Union die Gefahr gegeben, daß man am Statischen kleben bleibt und nicht die Frage stellt, was denn eigentlich zu geschehen hat, damit eine hypostatische Einigung zustande kommt.

Außer dem Akt des Einigens, dem das Geeintsein der menschlichen Natur mit der zweiten göttlichen Person folgt, ist noch ein anderer Punkt zu berücksichtigen. Auch dann, wenn das Einigen zum Gegenstand der Analyse erhoben wird, besteht die Gefahr, daß man nur von oben her zu Werke geht, von einer *extensio functionis hypostaticae* redet, während die Einigung doch auch, von unten gesehen, vom Menschen Christus her verständlich gemacht werden muß, und zwar dergestalt, daß in der metaphysischen Anlage des Lösungsversuchs die Einheit in Christus sichtbar wird. Zur Beleuchtung der Problemstellung wird am besten ein Blick auf die Theorie Billots helfen. In seiner spekulativen Erklärung der hypostatischen Union wird eindrucksvoll hervorgehoben, wie es zur Einheit in Christus kommt. Wenn die menschliche Natur Christi keine geschöpfliche Existenz besitzt, sondern durch das personale Sein des Logos im Bereich des Seienden steht, so ist damit eine substantielle Einigung aufgezeigt, die als solche Eindruck macht. In der Theorie Billots findet sich außerdem ein Fundament, von dem her die Existenz des Bezuges verständlich wird, der sich von der Menschheit Christi zum Logos hinspinnt und als abstrakte Chiffre der vollzogenen Einigung kategorial gewertet werden kann. Denn arbeitet man schon mit aristotelischen Kategorien und führt man die Relation als Denkmittel bei der Bewältigung der hypostatischen Union ein, so muß die Relationslehre in ihrer Ganzheit berücksichtigt und nicht nur die Frage nach dem *terminus a quo* und dem *terminus ad quem*, sondern auch die nach dem Fundament der Relation gestellt werden.

Betrachtet man die Theorie des Claudius Tiphanus, so tritt das Unzulängliche schon in dieser Hinsicht kraß in die Erscheinung. Tiphanus begnügt sich mit der Erklärung, die Menschheit verliere ihr Ganzheitliches und werde zum Teil eines umfassenderen Verbandes. Aber was geschieht denn eigentlich und ontologisch, damit die Menschheit Christi zum Teil werde? Es befriedigt nicht, wenn von der Aufnahme in die hypostatische Union gesprochen wird. Gewiß, die Menschheit wird vom Logos hypostatisch angenommen. Aber wiederum: Was geschieht an der Menschheit Christi, damit von einem Aufgenommensein gesprochen werden kann? Vom Entstehen einer ganz spezifischen Relation in der

menschlichen Natur Christi zu reden, ist eine allzu leichte Auskunft, da ja ein reales Fundament in der menschlichen Natur aufgezeigt werden muß, um das Gespräch über Relationen sinnvoll zu gestalten. Damit bewegt sich die Diskussion zwangsläufig auf die von Thomas akzentuierte *unitio* hin.

Suarez hat die Schwierigkeiten genau begriffen. Nur sind seine Denkmittel der modernen Geistigkeit derart fremd geworden, daß selbst begeisterte Suarezianer in der spekulativen Erörterung der hypostatischen Union ihrem Meister nicht restlos beizupflichten vermögen. Wie immer man sich philosophischerseits zur Frage nach den substantiellen Modi stellen mag, so scheint in unserm Fall eine gewisse Schwierigkeit dadurch gegeben zu sein, daß im trinitarischen Bereich die Person metaphysisch mit dem göttlichen Sein unmittelbar verbunden ist, was zur Folge hat, daß man im geschöpflichen Bereich die Subsistenz folgerichtiger mit dem geschöpflichen Sein in Verschmelzung bringt. Zudem ist die heutige Seinsmetaphysik über die suarezianische Dingmetaphysik hinausgelangt und ist bestrebt, die Dualität von Wesen und Sein auf die gemeinsame Wurzel des geschaffenen und dadurch begrenzten Seins zurückzuführen. Das Wesen wäre demnach die metaphysische Gestalt des durch Begrenzung umformten geschöpflichen Seins. Auf diese Weise wird aber alles Positive an einem Ding auf dessen Sein begründet und von diesem Sein hergeleitet.

Trotz allem muß zugestanden werden, daß Suarez die zur Diskussion stehende Problematik klar durchschaut hat. Denn der von der konkreten Natur real unterschiedene Modus der Subsistenz der Menschheit Christi ist nach ihm in Wegfall gebracht und die Funktion der natürlichen Subsistenz vom Logos übernommen worden. Mag seine Lösung zum Widerspruch reizen, sie ist jedenfalls ein Bekenntnis zur Tatsache, daß die *unitio* in das Zentrum der forschenden Aufmerksamkeit zu rücken ist. Auch gleichsam von unten gesehen, wenn der Blick auf die Menschennatur Christi gerichtet wird, bietet die suarezianische Erklärung ein gewisses Verständnis für die Einheit in Christus, insofern durch die Aufhebung des natürlichen und von der Natur real verschiedenen Subsistenzmodus die menschliche Substanz Christi zum Teil wird. Allerdings ist hiermit erst etwas Negatives ausgesagt: das Fehlen des natürlich angemessenen Subsistenzmodus. Zu klären wäre aber die Frage, wie die menschliche Natur Christi positiv mit dem Logos vereinigt wird. Was geschieht an der Menschennatur Christi? Wodurch wird die Grundlage für die Einigungsrelation gebildet? Auf diese Fragen bietet Suarez keine Antwort mehr, abgesehen davon, daß seine ganze Arbeitsweise einen leicht formalistischen Charakter zeigt. Aber vielleicht ist der Einigungsmodus des Suarez häufig mißverstanden worden und will letztlich nichts anderes besagen, als daß er mit der tatsächlichen Ausübung des Einigens identisch ist. Im einzelnen wäre das analog zur Einigung von Leib und Seele zu verstehen.

So wie der Leib die Rolle der Materialursache und die Seele die der Formalursache versieht und wie aus dem Zusammenspiel beider Ursächlichkeiten eine Einigung erzielt wird, wobei die spezifischen Funktionen der Material- und der Formalursache den *modus uniendi* darstellen, ebenso übt in der hypostatischen Einigung die menschliche Natur Christi die Funktion der Materialursache, der Logos dagegen die Funktion der Formalursache aus[36]. Allerdings ist die Funktion der Materialursache, besonders wenn man sie unter dem Gesichtswinkel der *potentia obedientialis* betrachtet, in einem Erleiden zu erblicken, durch das die menschliche Natur zur höchsten Stufe der Gottesvereinigung erhoben wird. Mit welchem Konstitutiv des konkret Seienden die in Frage stehende *potentia obedientialis* zusammenfällt, wird im Nachfolgenden noch eingehender diskutiert werden.

Faßt man das wechselseitige Verhältnis zwischen geschöpflicher Natur und Logos auf, wie es im Einigungsmodus des Suarez angedeutet ist, so ist jedenfalls der Bezug zwischen der Menschennatur Christi und dem Logos aristotelisch-kategorial festgehalten als die Beziehung von der Material- zur Formursache. Damit ist, wie häufig gedeutet, der *modus uniendi* kein Bindemittel zwischen beiden, sondern das Zusammenspiel beider zum Zweck des Einigens.

Mit der *potentia obedientialis* ist ein Schritt getan, der das Richtige in der skotistischen Ansicht aufzeigt. Denn die geschöpfliche Person ist nicht nur etwas rein Positives, sondern enthält auch ein negatives Element. Unter Zugrundelegung der Offenbarung läßt sich sagen, daß die konkrete menschliche Natur mit Bezug auf fremde geschöpfliche Personen durch Ganzheit und Inkommunikabilität ausgezeichnet ist, mit Bezug auf Gott jedoch besagt das menschliche Personsein insofern etwas Negatives, als die Natur faktisch von keiner göttlichen Hypostase aufgenommen wurde. Mit Berücksichtigung des negativen Elementes ist es auch nicht mehr notwendig, im Sinne Cajetans oder des Suarez von einem real distinkten Subsistenzmodus zu sprechen. Denn die Aktuierung der zur hypostatischen Union geforderten *potentia obedientialis* beseitigt *eo ipso* das zum menschlichen Personsein unerläßliche negative Element und damit auch den ganzheitlichen Selbststand der menschlichen Natur.

Will man also schon formal-ontologisch die menschliche Subsistenz als bestimmenden Modus einer rationalen Substanz in den Griff bekommen, so ist sie in ihrer positiven und in ihrer negativen Eigenart zu sehen, d. h. als die Inkommunikabilität fremden geschöpflichen Personen gegenüber und als das faktische Nichtaufgenommensein von einer göttlichen Hypostase. Diese Subsistenz unterscheidet sich von ihrem Wurzelboden nur gedanklich.

Wo ist aber letztlich der Wurzelboden der Subsistenz anzusetzen? Wir haben schon auf die Theorie Billots verwiesen, die

[36] Suarez, Disputatio VIII, sectio III, n. 8 und 27 (ed. Vivès 17, S. 347–348; 358–359). — Vgl. J. Solano, De Verbo Incarnato (Sacrae Theologiae Summa III), Madrid 1950, S. 52.

das von der Scholastik bevorzugte Aufbauschema geschöpflicher Substanzen aus Wesenheit und Sein zur Basis ihres Lösungsversuches erhebt. Wie schon gesagt, macht Billot einsichtig, wieso aus der Einigung wirklich ein Einheitliches wird. Außerdem hat er nicht nötig, mit Relationen zu operieren, sondern kann im Vorfeld der Relationen stehen bleiben, dort, wo es um die Fundamente der Relationen geht. Die Relationen des Eins-seins setzen eben das Einigen als Prius voraus. In der Theorie Billots ist auch der Tatsache Rechnung getragen, daß die Subsistenz eine ganz bestimmte Weise des Seins bedeutet und sich darum die spekulative Durchdringung der hypostatischen Union auf der Ebene des Seins zu bewegen hat. Letztlich geht es bei der Subsistenz um das Für-sich-sein, nicht im Sinne einer psychologischen Bestimmung der Person als Selbstbewußtsein, sondern als ontologische Absonderung vom übrigen Seienden, so daß die subsistierende Natur ihre eigene Ganzheit besitzt und nicht als Teil in einer komplexen Substanzganzheit untergebracht ist.

Hier ist ein kurzer metaphysischer Exkurs am Platz, um das Für-sich-sein der subsistierenden Substanz in einiger Schärfe herauszuarbeiten. Schon die Theodizee legt nahe, das geschaffene Sein dynamisch aufzufassen. Denn Gott ist das reine, unendliche Sein; zugleich ist er der *actus purus*, was zur Folge hat, daß in ihm Sein und Handeln in vollster Identität verschmolzen sind. Das geschöpfliche Sein ist in Nachahmung zum göttlichen Sein geschaffen, ist also Dynamis und Quellgrund dessen, wodurch das Seiende ausgezeichnet ist. Von dieser Betrachtung aus empfiehlt es sich, die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem auszubeuten, eine Differenz also, die dem modernen Denken von Heidegger wieder ins Bewußtsein gerufen, vom heiligen Thomas aber schon längst mit großer Virtuosität behandelt wurde. Das geschaffene Sein ist notwendig begrenzt, weil und insofern es geschaffen ist, und drückt den Grad seiner Begrenzung in einer festumrissenen Wesenheit aus. Die Wesenheit eines Dings hat darum eine positive, aber auch eine negative Seite. Wie eine Vase eine Begrenzung des Raums bedeutet, aber doch auch ihre ganz eigene Form und Gestalt, also positive Qualitäten besitzt, so besagt die Wesenheit Grenze, aber nicht nur Grenze, sondern auch Positives, weil das Sein sich in der Wesenheit seine determinierte Form und Gestalt setzt. Die Wesenheit verläuft in der Spannung von Sein und Nichtsein (Begrenzung) und nimmt darum an beiden Polen teil, ist Positives und Negatives zugleich. Im Gefälle der ontologischen Setzungen, die zunächst die Grundakzidentien nach sich ziehen, tritt die polare Struktur des Geschaffenen weiterhin in die Erscheinung. Auf eine Phänomenologie und Analyse nach der Richtung auf die Akzidentien hin kann jedoch verzichtet werden, da sie außerhalb des Rahmens unserer Problematik fallen. Wir kehren vielmehr zur Seinsdurchleuchtung des konkreten Dings zurück und wollen einstweilen buchen, daß alles, was an ihm positiv begriffen werden kann, sich aus seinem Sein erklärt.

Die Subsistenz ist demnach als Seinsweise zu fassen. Nach der traditionellen Ansicht muß das Entscheidende der Subsistenz in ihrem Für-sich-sein erblickt werden. Hiermit ist gar nichts gegen die modernen Versuche ausgemacht, die phänomenologisch oder existential-philosophisch oder auf dem Wege der transzendentalen Methode das Personsein in den Griff zu nehmen trachten. Allerdings wird von den Philosophen gewöhnlich die menschliche Person ohne Rücksicht auf theologische Probleme untersucht. Auf diese Weise kommt es meist zu einer Erhellung der Geistnatur, wobei die Frage nach der *ratio formalis* des Personseins überhaupt nicht angeschnitten wird, obgleich die gelieferten Beschreibungen der Person jene Elemente enthalten, die der ontologischen Klärung dienlich sein können, aber nur durch einen Blick auf die trinitarischen und christologischen Tatsachen herauszusondern sind. Wenn wir das geschaffene Sein wie vorhin als Dynamis und Quellgrund aller Vollkommenheiten eines Dings verstehen, dann ist die Subsistenz in das Sein zu verlegen, und zwar in dem Sinn, daß sie die geschlossene Ganzheit des Seins ausmacht. Richtig erfaßt wird die Subsistenz nur, wenn man das Relativliche an ihr berücksichtigt (relativlich nicht im Sinn einer realen, sondern gedachten Relation). Das Für-sich-sein und die Ganzheit bedeuten Selbstbesitz, die im rationalen Wesen sich durch das bewußte Bei-sich-sein und durch die frei vollzogene Selbstverfügung manifestieren. Doch bevor diese Tatsachen ausgebeutet werden, soll zuerst aus der Subsistenz als einer Seinsweise die Konsequenz für die hypostatische Union gezogen werden.

Wenn die Subsistenz Seinsweise bedeutet, so ist es klar, daß die menschliche Natur Christi nicht ihre natürliche Seinsweise besitzt, sondern in der Seinsweise des Logos existiert. Damit ist aber auch schon implizit ein Trennungsstrich gegenüber Billot gezogen, insofern nach uns das Sein einer rationalen Substanz im geschöpflichen Bereich mit dem Modus der Subsistenz ausgestattet ist, der nicht real vom Sein verschieden ist, wohl aber ein positives und ein negatives Element enthält, insofern er zugleich die *potentia obedientialis* bedeutet, die von einer göttlichen Hypostase aktuiert werden kann. Es würde sich also das personale Sein des Logos nach Art einer Formalursache mit dem einer göttlichen Hypostase gegenüber sich materialursächlich verhaltenden Sein dieser geschöpflichen rationalen Substanz verbinden, die man die menschliche Natur Christi nennt.

Auf diese Weise wird die große Schwierigkeit vermieden, an der die Theorie Billots krankt, daß nämlich wegen des Wegfalls einer kreatürlichen Existenz die menschliche Natur Christi eigentlich nicht dem Bezirk des Geschöpflichen zugewiesen werden kann. Außerdem fordert eine geschöpfliche Wesenheit ein geschöpfliches Sein, aus dessen Begrenzung sie sich erklärt.

Wie vorhin angedeutet wurde, äußert sich das Für-sich-sein im selbstbewußten Bei-sich-sein und in der Freiheit des Entscheides und des Über-sich-selbst-verfügens. Sie sind der gewußte

und der existentiell vollzogene Selbstbesitz der Person. Es kann also der personale Kern als Aktzentrum nicht tief und bedeutungsvoll genug angesetzt werden. Bei Christus, in dem sich die göttliche und eine menschliche Natur unvermischt finden, sind aber zwei Aktzentren anzunehmen, sofern der menschlichen Natur, dem Leibe und der Seele nach gesehen, ihre christologische und soteriologische Bedeutung gewahrt werden sollen. Bewußtsein und Freiheit sind nicht als Konstitutiva, sondern als Manifestationen des Selbstbesitzes der Person anzusehen. Einfachhin zu negieren, daß die Bewußtheit etwas mit dem Personsein zu tun habe, geht wohl zu weit. Denn wie im Bewußtsein das Sein zum Seinsverständnis kommt, und zwar so, daß Bewußtsein und Seinsverständnis einander bedingen, ebenso tritt die subsistente Seinsweise mit ins Bewußtsein und manifestiert sich in der intimen Abgeschlossenheit den anderen Dingen gegenüber. Gerade dieses Moment, das Nicolai Hartmann in seiner Phrase von der einsamen Insel des Bewußtseins zum Ausdruck brachte, ist das Kennzeichnende des sich im Bewußtsein manifestierenden Für-sich-seins.

Wenn es richtig ist, daß sich das personale Sein des Logos mit der geschöpflichen Existenz der menschlichen Natur verbindet und ihr eine göttliche Subsistenz verleiht, so muß sich eben diese Gemeinschaft verschiedenen, aber miteinander verbundenen Seins im menschlichen Bewußtsein Christi äußern und tut es auch durch die innere unmittelbare Erfahrung des Logos in der Gottesschau. Ein Bewußtsein mit nur menschlichem Inhalt wäre in Christus ein Unding, weil es eine falsche ontologische Tatsache, nämlich die einer menschlichen Subsistenz vortäuschen würde. Ein menschliches Sein dagegen, das mit dem personalen Sein einer göttlichen Hypostase vereinigt ist, muß im Bewußtsein zu einem unmittelbaren Seinsverständnis kommen, dem das göttliche Sein in innerer Erfahrung mitgegeben ist. Unter dieser Rücksicht ist für Christus die Gottesschau eine Notwendigkeit, die auf den inneren Gesetzen des Seins begründet ist. Die Gottesschau ist Christus nicht nur aus Angemessenheit oder zum Zweck der messianischen Verkündigung verliehen, sondern ist für das Bewußtsein Christi ebenso konstitutiv, wie es das göttliche Sein für die Seinsstruktur Christi ist. In dem unmittelbaren Bewußtseinsgehalt Christi ist darum die Zugehörigkeit der menschlichen Natur zum Logos im Sinn der hypostatischen Union erfahrungsgemäß enthalten. Denn hierin manifestiert sich am ausdrücklichsten die Tatsache, daß die menschliche Natur in einer göttlichen Subsistenz existiert.

Wie steht es aber mit dem freien Willen des Menschen Christus? Auf jeden Fall stellt er das Aktzentrum der menschlichen Handlungen dar, vorab der ethischen, die Christus dem Mittler unabdinglich zukommen müssen. Er fällt aber nicht einfachhin mit dem „personalen Kern" zusammen als dessen selbstverständliche Manifestation, wie es bei andern Menschen der Fall ist. Denn die Person Christi ist keine menschliche, sondern eine gött-

liche Person. Trotzdem wäre es falsch, von einer der menschlichen Natur Christi „fremden" Subsistenz zu reden, da durch die hypostatische Vereinigung die geschöpfliche Natur nicht vergewaltigt, sondern auf die höchste Stufe der für sie möglichen Vollkommenheiten erhoben wird.

Bei der Behandlung der Willenstätigkeit Christi ist wiederum auf die Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Seins zu achten. Wie sich im Selbstbewußtsein Christi neben menschlichen Elementen die Gottesschau findet, so muß in analoger Weise das Göttliche im menschlichen Akt der freien Selbstverfügung aufblitzen, ohne deshalb die menschliche Eigenart des Aktes aufzuheben. Beim ethischen Handeln geht es ja immer um das Ganze, über das vor Gott entschieden und verfügt wird. Die menschliche Natur Christi kann aber nicht als Teil, sondern nur als die Manifestation des Ganzen im Teil über das Ganze verfügen. Das heißt: der menschliche Wille Christi läuft handlungsgemäß in absoluter Harmonie zum Willen des Logos ab. Er muß es, da er sonst nicht mehr die Manifestation eines Ganzen wäre, dem ein zweischichtiges Sein zukommt. Die innige Verbindung zwischen dem geschöpflichen und dem göttlichen Sein muß sich auch in ihrer Manifestation auf der volitiven Ebene zeigen. Bleibt aber damit noch die menschliche Freiheit Christi gewahrt? Wie ist der dialektische Gegensatz zwischen scheinbarem Zwang und der Freiheit zu lösen und in einer Synthese auszugleichen?

Vielleicht hilft bei der Antwort der Gedanke, daß durch die Vereinigung des geschöpflichen Seins Christi mit dem personalen Sein des Logos die menschliche Natur Christi und damit auch ihr Wille auf die höchste Stufe der ihr möglichen Vollkommenheit gebracht wurde[37]. Das bedeutet, daß der menschliche Wille Christi sich sowohl der höchsten Freiheit als auch des höchsten Rechttuns erfreut, und zwar durch eine Vervollkommnung, die ihm durch die hypostatische Union innerlich zufließt. Durch das Subsistieren im Logos, durch die vervollkommnende formalursächliche Funktion des Logos wird der menschliche Wille Christi derart seinsmäßig erhoben, daß ihm höchste Freiheit und höchstes Rechttun eignen. Es ist müßig zu fragen, ob Christus eine physische Potenz zu sündigen besitze, denn eine derartige Fragestellung übersieht, was die hypostatische Vereinigung für den menschlichen Willen bedeutet. Wenn die Menschheit Christi heilig ist durch die substantielle Heiligkeit des Wortes, dann gilt das im gleichen Maße vom Willen Christi. Diese substantielle Heiligkeit unter dem Gesichtswinkel der hypostatischen Union bedeutet jedoch für den menschlichen Willen Christi ein derartiges Ausmaß an Vollkommenheit und eine derartige Annäherung an den Willen Gottes, daß Freiheit und Rechttun dem menschlichen Willen Christi in ähnlicher Weise zukommen wie dem göttlichen Willen selbst. Von

[37] Vgl. dazu die Ausführungen von K. Rahner, Chalkedon — Ende oder Anfang: Chalkedon III, S. 15ff. — Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei hervorgehoben, daß wir in unseren Ausführungen nicht an eine physische Umgestaltung des Willens Christi denken.

dieser Perspektive her wird man in der hypostatischen Union selber die wirksame Gnade und die Prädefinition für den menschlichen Willen Christi erblicken. Andere wirksame Hilfsgnaden, wie sie den gewöhnlichen Sterblichen zukommen, braucht man für Christus nicht anzunehmen, da er in der Gottesschau alle Motive und in seinem hypostatisch gestärkten Willen alle Kraft zum vollkommenen sittlichen Handeln findet.

III.

DIE DYNAMISCHE AUSSAGE

Im Vorausgehenden wurde immer die gebräuchliche Formulierung verwendet, der Logos habe eine Menschennatur angenommen. Tatsächlich drückt sich die Hl. Schrift viel drastischer aus, indem sie sagt, das Wort sei Fleisch geworden. Die damit angedeutete Richtung vom Logos auf das Menschwerden hin kann mit Hilfe der Paulusstelle im Kolosserbrief (1, 15—17) zu einer machtvollen christologischen Aussage gestaltet werden. Der Text lautet:

„Er (Christus) ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*). In ihm ist alles erschaffen im Himmel und auf Erden ... Alles ist durch ihn (oder: seinetwegen) und für ihn erschaffen. Er steht an der Spitze des Alls. Das All hat in ihm seinen Bestand."

Bei der Deutung einer Paulusstelle ist darauf zu achten, ob der Apostel den Gottmenschen nach seiner göttlichen oder nach seiner menschlichen Natur anvisiert. Der angeführte Text aus dem Kolosserbrief ist von den Exegeten viel diskutiert worden. Selbst die Patristik schwankt in der Auffassung. Wer ist mit dem Erstgeborenen gemeint? Etwa Christus seiner Gottheit nach, so daß man lesen müßte: „der Erstgeborene vor aller Schöpfung"? Das stimmt jedoch nicht mit dem griechischen Wortlaut überein, denn der im Ausdruck „Erstgeborener" mitklingende Komparativ kann nicht den Sinn haben, Christus von der Ebene jener, mit denen er verglichen wird, einfachhin wegzuheben, sondern nur den, ihn auf dieser Ebene an erster Stelle zu setzen. Trotzdem haben eine Reihe von Kirchenschriftstellern schon vor dem Konzil von Nicäa die Paulusstelle im gegenteiligen Sinn, d. h. als Aussage über Christus seiner Gottheit nach verstanden[38].

Athanasius jedoch und Cyrill von Alexandrien haben im Kampf gegen die Arianer zugegeben, daß Kol 1, 15 vom geschichtlichen Christus zu verstehen sei, also im Sinne: der Erstgeborene der Schöpfung — der Erstgeborene unter den Geschaffenen. Erst als die Arianer daran gingen, die Paulusstelle für ihre Irrlehre auszunützen, indem sie sagten, aus Kol 1, 15 folge, daß der Logos ein geschaffenes Wesen sei, kehrten die Väter zur vornicänischen Deutung zurück, mit Ausnahme von Theodor von Mopsuestia, der zu Kol 1, 15 Herrliches zu sagen hat[39].

[38] So Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Origenes, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Novatian ...

[39] Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas b. Pauli Commentarii (ed. H. B. Swete I, S. 262f).

In der folgenden Interpretation soll die Linie eingehalten werden, die durch Athanasius, Marcellus von Ancyra, Cyrill von Alexandrien, Theodor von Mopsuestia und einer Reihe moderner Theologen vorgezeichnet ist[40], eine Linie, auf die bedeutende Theologen auch von rein spekulativen Gesichtspunkten her gestoßen sind (Duns Scotus, Suarez, Molina, die Kommentatoren von Salamanca, Scheeben, Lepin, um nur einige zu nennen).

Daß die zur Diskussion stehende Stelle des Kolosserbriefes von Christus dem Menschen zu verstehen ist, ergibt sich bereits aus dem Kontext, der sich ganz eindeutig auf den historischen Christus bezieht. Paulus schreibt nämlich im vorhergehenden Vers: „Er (der Vater) hat uns der Gewalt der Finsternis entrissen und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt. In ihm haben wir die Erlösung (durch sein Blut), die Vergebung der Sünden." Dann schließt sich unmittelbar der klassische und für unser Anliegen ausschlaggebende Text an: „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes ..."

Vers 14 spricht ganz klar von Christus dem Menschen, denn durch ihn ist die in Vers 14 erwähnte Erlösung gewirkt worden. Wenn er sodann im folgenden Vers das Bild des unsichtbaren Gottes genannt wird, so ist wieder an den Menschen Christus zu denken. Denn wozu wird die Unsichtbarkeit Gottes hervorgehoben? Doch wohl deshalb, weil es gerade die Aufgabe des Bildes ist, einen Entfernten und Unsichtbaren sichtbar zu machen. Der unsichtbare Gott ist für uns in Christus sichtbar geworden, d. h. im Menschen Christus; denn seiner Gottheit nach war er eben so unsichtbar wie der Vater.

Von diesem historischen Christus heißt es dann weiter, in ihm sei alles erschaffen, Sichtbares und Unsichtbares (wobei hauptsächlich an Menschen und Engel zu denken ist). Das „in ihm" drückt zunächst einmal eine enge Beziehung zum Schöpfungsakt aus. Logisch ist aber das Prius dessen erfordert, in dem alles erschaffen ist. Wenn hier anthropomorph von Gott geredet werden darf, so ist durch das „in ihm" impliziert, daß er, der Gottmensch, vor allen andern im Schöpfungsplan Gottes konzipiert wurde. Er ist tatsächlich das Alpha.

„Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen." Ganz klar ist in diesem Satz zunächst einmal ausgesprochen, daß der Gottmensch das Omega, der Zweckgrund und das Ziel der Schöpfung ist. Eine gewisse Schwierigkeit bietet in demselben Vers das griechische *δι' αὐτοῦ*. Manche legen es so aus, als ob Paulus hier auf die Gottheit Christi plötzlich zurückgriffe. Vielleicht kann es aber ganz einfach mit „seinetwegen" übersetzt werden, so daß auch in dieser Phrase Christus als das Ziel der Schöpfung hingestellt ist. Vielleicht ließe sich sogar, falls man darauf besteht, das *δι' αὐτοῦ* als Ausdruck einer Wirkursächlichkeit zu verstehen,

[40] Wir möchten vor allem verweisen auf die gelehrte Arbeit von B. Brinkmann, Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht: Wissenschaft und Weisheit 13 (1950), S. 6–33.

an den *Christus incarnandus* denken. Jedenfalls läßt sich aber vom δι' αὐτοῦ her keine unüberwindliche Schwierigkeit gegen die vorgelegte Deutung von Kol 1, 15. 16 vorbringen, als ob im δι' αὐτοῦ und deshalb im ganzen Text von der Gottheit Christi die Rede wäre.

Die einmalige Stellung Christi im Weltplan wird von Paulus noch einmal dringlich unterstrichen: „Er (Christus) steht an der Spitze des Alls. Das All hat in ihm seinen Bestand." Die volle Daseinsabhängigkeit des Alls und daher des Menschen vom historischen Christus, die Tatsache, daß er das Alpha und Omega der Schöpfung ist, läßt sich, wenn wir platonische und aristotelische Kategorien zu Hilfe nehmen, wohl am klarsten dadurch ausdrücken, daß wir sagen, Christus sei die Exemplar- und die Finalursache des Menschen der historischen Ordnung. Wie läßt sich das nun im einzelnen deuten?

Ohne uns in Subtilitäten zu verlieren, dürfen wir wohl so weit gehen und sagen, daß der ewige Sohn und Logos auf Grund seiner unendlichen Hypostase befähigt war, sich in der Raum-Zeitlichkeit zu verwirklichen und daß er von Ewigkeit her diese Selbstverwirklichung in der geschöpflichen Sphäre anstrebte. Die Bedingung der Möglichkeit einer derartigen Selbstverwirklichung liegt, wie schon gesagt, zunächst in der Unendlichkeit der göttlichen Hypostase, dann aber auch in der göttlichen Schöpferkraft beschlossen. Gleichsam über sich hinaus in die Raum-Zeitlichkeit eintreten heißt für den göttlichen Logos: eine Natur schaffen, die mit ihm hypostatisch vereint ist, und zwar in der Weise, daß die geschaffene Natur als Terminus der Ausdehnung der hypostatischen Funktion dasteht. Warum es gerade eine menschliche Natur ist und ob sich nur die menschliche Natur zur hypostatischen Union eignete, kann hier insofern übergangen werden, als unter Voraussetzung der tatsächlichen Selbstverwirklichung des Logos in der Raum-Zeitlichkeit kaum eine andere Alternative bestehen dürfte. Jedenfalls ist in dieser Auffassung der apriorische Ort aufgezeigt, in dem der historische Mensch die Bedingung seiner Möglichkeit besitzt. Denn es gehört zur Eigenart der menschlichen Natur, daß ihr andere Menschen zugeordnet seien und daß sie in einem materiellen Milieu beheimatet sei. Darum ist mit dem Beschluß zur Inkarnation die Schöpfung anderer Menschen und der Welt mitgegeben, und zwar in dem Maße, daß die Menschen ihre Exemplarursache in der Idee des inkarnierten Logos haben. Denn die menschliche Natur, die zuerst konzipiert wurde und eine Exigenz nach der Gemeinschaft mit anderen Menschen trägt, ist *eo ipso* auch die Exemplarursache der anderen Menschen, deren Existenz sie fordert. Aus dieser Vorstellung ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen für eine theologische Anthropologie.

Wie wir schon gesehen haben, resultiert aus der hypostatischen Union für die Seele Christi zwangsläufig die Gottesschau. Die Gottesschau ihrerseits setzt als Prinzip ihrer Möglichkeit auch in Christus das übernatürliche Leben voraus. Eine Funktion des übernatürlichen Lebens besteht ja darin, daß der Seele jene

Disposition und Angemessenheit verliehen wird, die es ermöglicht, daß der unendliche Gott sich mit der Menschenseele zu einer solchen Einheit zusammenschließen kann, aus der die unmittelbare Erfassung und Schau Gottes für die Seele möglich wird. Dieser Sachverhalt wird in scholastischer Terminologie für gewöhnlich so ausgedrückt: durch die Verbindung Gottes mit der Seele auf dem Grunde der heiligmachenden Gnade nimmt Gott in Hinsicht auf die Gottesschau jene Stelle ein, die in der natürlichen Erkenntnis von der *species impressa* vertreten wird.

Wenn nun Christus die Exemplarursache des Menschen ist, so werden die ontologischen Gründe einsichtig, warum diese unsere geschichtliche Ordnung eine übernatürliche ist, warum der erste Mensch in der Gnade geschaffen wurde und sein ganzes Geschlecht eine Zuordnung zur Gnade und Gottesschau besitzt. Zur tieferen Begründung dieser Ansicht ist noch darauf hinzuweisen, daß Christus sich einen Leib bestellte, der ihn zum Blutsverwandten der menschlichen Familie machte, so daß er als Bruder unter Brüdern zu gelten hat, dessen Exemplarursächlichkeit für die menschliche Familie bis zu den Geschenken der übernatürlichen Ordnung hinanreicht. Als Ende und Ziel der Menschheit bedeutet Christus das Haupt, in dem alle versammelt werden sollen, womit implizit auch die übernatürliche Angleichung an ihn mitgegeben ist.

Von dieser Sicht her wird sich auch von einem übernatürlichen Existential im Menschen reden lassen, das ihm nicht auf Grund seiner abstrakt gesehenen Natur, jedoch als Glied der christozentrischen Ordnung anhaftet. Trotzdem scheint es nicht notwendig zu sein, dieses übernatürliche Existenzial als ein gnadenhaft Zusätzliches und dennoch Konstitutives des Wesens des geschichtlichen Menschen anzusehen. Denn von der Philosophie her wird man den Menschen als ein nach Gott hin Geöffnetes und, was das Letztziel anbelangt, als ein in der Spannung verschiedener Vollendungsmöglichkeiten Verlaufendes konzipieren. Mit der tatsächlichen Hinordnung auf Christus, und damit auf die Gnade und Gottesschau, werden mit Ausnahme einer einzigen Vollendungsmöglichkeit, nämlich der Vollendungsmöglichkeit durch die Vereinigung mit Gott in der Gottesschau, alle anderen Vollendungsmöglichkeiten gegenstandslos. Dadurch erklärt sich die Polarisierung der menschlichen Natur auf Christus und ein übernatürliches Endziel hin, ohne daß es notwendig wäre, außer dieser Polarisierung, die als übernatürliches Existenzial angesprochen werden kann, noch ein zusätzliches, der Natur von außen her implantiertes Existenzial anzunehmen. (Es wird wohl auch klar sein, daß wir im Vorhergehenden nur eine Deutung der geschichtlichen Ordnung zu geben suchten, wobei die Möglichkeit der Schaffung einer anderen nicht-christozentrischen Ordnung unangetastet bleibt.)

Aus der Tatsache, daß Christus das Ziel und der Zweckgrund des Menschengeschlechtes ist, ergibt sich, daß auch Adam auf

Christus hin geschaffen wurde und daß jede Gnade der historischen Ordnung eine *gratia Christi* ist.

Christus als Ziel ist auch das Haupt der Menschheit, in dem alle zusammengefaßt werden sollen. Für eine Theologie der Kirche wird hier ein Ansatz geboten, der das *corpus Christi mysticum* als organisches Ergebnis aus den Prinzipien der konkreten christologischen Ordnung aufscheinen läßt. Durch die finale Bezogenheit auf Christus hin und durch die Blutsverwandtschaft mit ihm ist jeder Mensch in irgendeiner Weise mit Christus verbunden und empfängt von ihm Gnaden und übernatürliches Leben. Die Frage, ob die Kirche sich in verschiedenen Stufen expliziert und ob sie weiter reicht als ihre Sichtbarkeit, müssen wir den Ekklesiologen überlassen. Aber in der Frage nach dem Heil derer, die niemals von der Offenbarung gehört haben, dürfte ihre Hingabe an einen natürlich erkannten Gott deshalb als Rechtfertigung gewertet werden, weil ihr ethisches Tun immer in der Verbindung mit Christus geschieht[41].

Die dynamische Aussage über die hypostatische Union deckt sich im Grunde mit der Lehre jener Theologen, die als Motiv der Fleischwerdung die *gloria* oder *excellentia Christi* angeben. Meist wird diese Lehre als die Theorie des Skotus gekennzeichnet, obwohl Suarez und vor allem Molina eine viel eingehendere Beschreibung und Beweisführung liefern, als dies Skotus getan hat. Nach Molina gibt es keine *signa rationis* in dem Sinn, als ob die Inkarnation erst nach Voraussicht des Sündenfalles beschlossen worden sei. Gott hat vielmehr diese historische Ordnung geschaffen, in welcher der Erlöser das Motiv der Inkarnation als auch der Schöpfung darstellt. Dieser Lehre liegt der Gedanke zugrunde, daß der Gottmensch nicht nur der Wiederhersteller einer Ordnung sein kann, die ohne ihn geplant worden wäre. Sonst wäre das Geringere Ziel des Höheren.

Die Theologie der Geschichte hat sich schon längst daran gewöhnt, die Menschengeschichte vor Christus als ein Hinführen zu Christus anzusehen, bis die Fülle der Zeiten anbrach und die Menschen in der Gemeinschaft der Kirche mit ihrem Haupt in der Fülle der Gnade verbunden wurden.

[41] Zu vergleichen wäre die Studie von K. Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII., Mystici Corporis Christi: ZkTh 69 (1947), S. 129—188. — Wie in dieser Hingabe das Wesen des übernatürlichen Glaubens, der ja heilsnotwendig ist, gewahrt werden kann, ist eine andere Frage, um deren Lösung sich die Theologen seit langem mühen; siehe z. B. Straub-Mitzka bei L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae I³, Innsbruck 1939, S. 427—430.

DIE MARIANISCHE DEUTUNG DES HOHEN LIEDES IN DER FRÜHSCHOLASTIK

Von Johannes Beumer S. J., Frankfurt a. Main

Das hier vorgelegte Thema will nicht, wenigstens nicht in erster Linie, als exegetisches verstanden werden. Für die biblische Hermeneutik bildet ja eine marianische Deutung des HL (= Hohes Lied) kaum ein ernstliches Problem. Denn wenn einmal für dieses Buch der Hl. Schrift eine allegorische oder, besser gesagt, typologische Erklärung vorgetragen wird, dann macht es grundsätzlich keinen großen Unterschied, ob der Typus, dargestellt in der Braut des HL, sich auf das alttestamentliche Bundesvolk oder auf die neutestamentliche Kirche mit ihren einzelnen Gliedern oder schließlich auch auf die jungfräuliche Mutter ihres Hauptes bezieht[1]. Höchstens wird die Geschichte der Exegese einiges Interesse daran haben können, genau zu erfahren, wann eine derartige Deutung des HL zuerst aufgekommen ist, welche Faktoren daran beteiligt waren und wie sie sich später nach ihrer ersten Durchführung weiterhin durchgesetzt hat.

Wir nehmen indes in dieser Untersuchung das Thema mehr in der Sicht der Dogmengeschichte. Besonders ist es die Mariologie, die so Anregung und Förderung erfahren könnte. Die überaus zahlreichen Kommentare zum HL vom Beginn des Mittelalters an bieten nämlich schon durch die Anlehnung an die Aussagen des heiligen Textes selber eine Fülle mariologischen Materials, vorausgesetzt, daß in ihnen eine marianische Deutung überhaupt erscheint. Auf dem Umwege über die historische Erforschung der Marienkunde könnte dann wohl auch ihre systematische Darstellung vertieft und vervollständigt werden. Außerdem wird sich uns aber möglicherweise noch hie und da ein Ausblick auf verwandte Gebiete der Theologie, vor allem auf die Ekklesiologie und die Christologie, erschließen. Wenn es schon für die Mariologie im allgemeinen gilt, daß sie mit ihren Vorbedingungen und Folgerungen weit über die Glaubenslehre hin sich auswirkt, kann das bei dem vorliegenden, an und für sich recht eng gefaßten Thema eine neue Bestätigung erhalten.

Wir beschränken uns hier auf die Frühscholastik, also ungefähr auf den Zeitraum des 12. Jahrhunderts, weil wir damit auf die ersten, in größerem Umfang vorgenommenen marianischen Deutungen zurückgehen und die ersten entscheidenden Phasen der Entwicklung verfolgen können. Selbstverständlich darf aber wegen des dogmengeschichtlichen Standpunktes ein Rückgriff auf die vorbereitenden Epochen der Patristik und der sog. Vorscholastik nicht unterbleiben, während die Fortsetzung der frühscholastischen Gedanken in der späteren Zeit allzuviel Arbeitsraum beanspruchen würde und zudem ohne Schaden für das eigentliche Anliegen

[1] Eine gute Übersicht über die verschiedenen Deutungen des HL bieten: A. Cabassut et M. Olphe-Galliard, Cantique des Cantiques: Dict. de Spiritualité I, fasc. 7, 86–109.

der Untersuchung einstweilen unbeachtet gelassen werden kann. Die frühscholastische Literatur zum HL bietet Stoff genug zu einer dogmengeschichtlichen Untersuchung, allerdings ist dieses nicht das einzige Buch der Hl. Schrift, das damals im marianischen Sinne erklärt wurde. Wir lassen es aber hier mit der Deutung des HL bewenden und greifen damit nur eine Seite aus einem größeren Fragenkomplex heraus, zu dem an und für sich auch die parallel verlaufende Anwendung der Weisheitstexte auf Maria gehörte. Diese Einschränkung hat ihren Grund vor allem darin, daß gerade für das HL die Quellen so reichlich fließen und eine Reihe von interessanten Beobachtungen ermöglichen.

Vollständigkeit in der Zitation des einschlägigen Stellenmaterials ist nicht angestrebt, muß aber auch wegen der großen Menge der noch ungedruckten Kommentare und Homilien, die im 12. Jahrhundert zum HL geschrieben worden sind, als vorläufig unmöglich bezeichnet werden. Die Hauptlinien der historischen Entwicklung sollen hingegen, das ist wenigstens unser Ziel, exakt und klar zum Ausdruck kommen. Die Ergebnisse der bisher erschienenen Arbeiten werden dabei dankbar verwertet[2], wir hoffen jedoch über sie hinaus einiges Neue vorlegen zu können. Zumal in der Frage nach dem Ursprung der marianischen Deutung des HL dürfte dies der Fall sein, da eine eingehende Antwort hierauf noch nicht versucht worden ist, obschon das Problem sich der Forschung aufdrängen muß. Der in diesem Punkte vorliegende Einfluß der Liturgie auf die Exegese und die Theologie der Frühscholastik soll an einem Beispiel aufgedeckt werden.

1. DER URSPRUNG DER MARIANISCHEN DEUTUNG DES HOHEN LIEDES

Die Tatsache ist bekannt, daß zwei Theologen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und zwar beinahe gleichzeitig, das ganze HL ausschließlich auf die Gottesmutter bezogen haben. Es sind dies Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis. Bei ihnen tritt sozusagen plötzlich, ohne daß wenigstens zunächst deutlichere Spuren auf eine unmittelbare Vorbereitung in der Theologie der vorausgehenden Perioden hinwiesen, die marianische Interpretation als etwas Fertiges auf. Die Dogmengeschichte ist aber nicht mit dieser Feststellung zufrieden, sondern bemüht sich, eine Erklärung der Tatsache zu bringen.

Schon die Kirchenväter haben gelegentlich bestimmte Stellen des HL auf Maria gedeutet. Aber bei den griechischen Vätern geschieht das noch sehr selten[3], da sie als Braut des HL durchweg

[2] Ausgezeichnet wegen der zahlreichen, zum Teil noch unveröffentlichten Texte und der kritischen Verwertung: H. Barré, Marie et l'Église du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand (Études Mariales, Marie et l'Église I, Paris 1951, 59—143). Außerdem enger zu unserem Thema, wenn auch bei einigen Texten eine Nachprüfung angebracht wäre: A. Rivera, Sentido mariologico del cantar de los cantares?: Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 437—468; 2 (1952) 25—42.

[3] L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum HL: ZkTh 70 (1948) 393—449.

die Kirche oder die Einzelseele betrachten. Die Gottesmutter wird in ihren Kommentaren zum HL kaum häufiger genannt als das auch in ihren anderen Schriften der Fall ist. Die lateinischen Väter weichen nicht viel davon ab[4], und selbst in der nachpatristischen Zeit bleibt zunächst das Bild wesentlich unverändert. Allmählich bildet sich eine traditionelle Auffassung in der Exegese heraus, die man bei Gregor dem Großen und später auch bei Beda dem Ehrwürdigen grundgelegt sieht, und dabei ist Maria keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Freilich steigert die Vorscholastik langsam das Interesse für mariologische Fragen, und infolgedessen findet man bei ihr die Anwendung einzelner Stellen des HL auf die Gottesmutter etwas öfter und betonter durchgeführt[5]. In der Karolingerzeit ist es in erster Linie Paulus Diaconus, der unter dieser Rücksicht unsere Beachtung verdient[6]. Als noch bedeutsamer für unsere Frage kann aber gelten, daß ein wenig später Paschasius Radbertus, abgesehen von seiner wiederholten Bezugnahme auf Maria bei der Deutung mehrerer Texte des HL, in einer beinahe grundsätzlichen Erklärung die Berechtigung seines Vorgehens dartut, indem er sagt:

De hac (Maria) specialiter dictum sit in Canticis, quamvis generaliter de Ecclesia significatum intelligamus. Nimirum quia, quidquid in speciali narratur affamine, totum expressius monstratum signatur in genere. Ait enim sponsus ita: Hortus conclusus, soror mea; hortus conclusus, fons signatus ...[7].

Das 11. Jahrhundert behält die marianische Deutung dieses oder jenes Textes aus dem HL bei und läßt schon eine gewisse Vorliebe für eine derartige Interpretation erkennen. Besonders auffallend ist es z. B., daß Petrus Damiani in einer einzigen Predigt zum Feste Mariä Himmelfahrt eine ganze Reihe von Stellen im marianischen Sinne anführt[8]. Man könnte dementsprechend, im Hinblick auf die anwachsende Bedeutung, die dem HL für die Mariologie zuerkannt wurde, die Meinung vertreten, daß die Leistungen des Rupert von Deutz und des Honorius Augustodunensis schon genügend in der Vorzeit angebahnt waren und daß diese nur die Anfänge der Einzelexegese des HL in einer Gesamtexegese fortzusetzen brauchten. Aber es besteht doch noch ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen ihnen und ihren Vorgängern, und sicher kommt noch ein Umstand hinzu, der die marianische Deutung stark beeinflußt und vorangetrieben hat.

---

[4] Rivera, a. a. O. 28–31. — Relativ am deutlichsten bei Ambrosius: *Speciosi gressus tui in calceamentis ... Quam pulchra etiam haec, quae in figura Ecclesiae de Maria prophetata sunt;* De inst. virginis 14, 87 (PL 16, 340). Vgl. auch: Hieronymus, Ep. ad Paulam et Eustochium 9, 8 (PL 30, 133–134).

[5] Barré, a. a. O. 59; Rivera, a. a. O. 31–36.

[6] *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. Quod licet et de universali Ecclesia possit accipi, convenientius tamen specialiter huic potest Virgini coaptari;* Hom. 1 In assumptione B. M. V. (PL 95, 1568).

[7] In Matth. 2, 1 (PL 120, 106). — Paulus Diaconus polemisiert hier gegen Ratramnus; in der Anwendung der 4. Regel des Tychonius *(genus — species)* hat er schon Vorgänger. Siehe hierüber Barré, a. a. O. 59.

[8] Sermo 40 In assumptione beatissimae Mariae Virginis (PL 144, 717–722).

Seit Augustinus ist die Theologie des Westens damit vertraut, Kirche und Maria in Parallele zu setzen und die Vergleichspunkte im einzelnen herauszuarbeiten[9]. Darum ist es leicht begreiflich, daß die schon vorliegende ekklesiologische Interpretation des HL durch eine mariologische zwar nicht verdrängt, aber doch ergänzt werden konnte. Nur das eine könnte fraglich erscheinen, warum das, wenigstens für den gesamten Text, nicht bereits früher geschehen ist. Auf jeden Fall erklärt der im Frühmittelalter so tief greifende Einfluß des hl. Augustinus, daß es geschehen konnte, zumal wenn wir die vorhandenen Ansätze der direkt marianischen Deutung des HL hinzunehmen. Was wir also bei Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis antreffen, wäre demnach nichts anderes als das Ergebnis aus zwei an und für sich voneinander unabhängigen Faktoren. Vielleicht bedurfte es indes noch eines äußeren Anlasses, der die Interpretation einzelner Stellen im marianischen Sinne mit dem Wissen um die Analogie Kirche-Maria zusammenbrachte und dadurch die überraschende Wirkung in der Gesamtexegese des Textes hervorrief. Diesen äußeren Anlaß möchten wir in der Liturgie des Festes Mariä Himmelfahrt erblicken[10].

Irgendein Zusammenhang zwischen dem HL und der kirchlichen Festfeier am 15. August bestand unverkennbar. Das machen schon die zahlreichen Homilien zu diesem Tag und dessen Oktav deutlich, die an die liturgischen Texte, zu denen neben Evangelium und Epistel auch solche aus dem HL gehörten, angeschlossen sind[11]. Noch klarer wird dasselbe aus dem „Sigillum beatae Mariae" des Honorius Augustodunensis; wir lesen da von der Anfrage der *discipuli ad magistrum:*

Rogamus igitur te omnes uno ore iterum novum laborem subire et nobis causa caritatis aperire, cur evangelium ‚Intravit Jesus in quoddam castellum' et cantica canticorum de sancta Maria legantur, cum nihil penitus ad eam pertinere videantur[12].

Wir hören da auch die Antwort des Honorius:

Sponsa virgo Maria typum Ecclesiae gerit, quae virgo et mater exstitit, etiam mater praedicatur, quia Spiritu sancto foecundata, per eam cotidie filii Dei in baptismate generantur. Virgo autem dicitur, quia integritatem fidei servans inviolabiliter ab haeretica pravitate non corrumpitur. Ita Maria mater fuit Christum

[9] A. Müller, Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg (S.) 1951; ders., L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IVe et Ve siècles (Études Mariales, Marie et l'Église I, Paris 1951, 27–38); H. Barré, a. a. O. (die ganze Arbeit hindurch).

[10] Leider berücksichtigen die neueren liturgischen Veröffentlichungen zum Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vorzugsweise das Meßformular und kaum das Offizium. Vgl. besonders: B. Capelle, La liturgie mariale en occident (H. du Manoir, Maria I, Paris 1949, 215–245); ders., Le témoignage de la liturgie (Études Mariales, Assomption de Marie II, Paris 1950, 35–62). Außerdem: G. Frénaud, Marie et l'Église d'après les liturgies du VIIe au XIe siècle (Études Mariales, Marie et l'Église I, Paris 1951, 39–58).

[11] Die Texte folgen später, vorläufig sei nur hingewiesen auf Hugo von St. Viktor, der in einem einzigen Sermo fast das ganze HL in marianischer Deutung erklärt: In assumptione B. Mariae sermo, in quo fere exponuntur, quae ex Canticis canticorum deprompta in eiusdem assumptionis decantari solent officio (PL 177, 1208).

[12] Sigillum beatae Mariae (PL 172, 495).

gignendo, virgo post partum clausa permanendo. Ideo cuncta, quae de Ecclesia scribuntur, de ipsa etiam satis congrue leguntur[13].

Wenn auch das Fest Mariä Himmelfahrt nicht ausdrücklich genannt wird, so geht doch aus mehreren Einzelheiten, besonders aus dem Umstand, daß das HL mit dem Festevangelium *(Intravit Jesus in quoddam castellum)* verbunden wird, klar hervor, daß es sich nur um das Fest vom 15. August handeln kann und daß das letzte Wort des Textes ‚*leguntur*' prägnant von der liturgischen Lektion an diesem Tage zu verstehen ist[14].

Falls noch ein Zweifel hierüber möglich wäre, so beheben ihn die Liturgiker des 12. Jahrhunderts. So schreibt Johannes Beleth in seinem Rationale:

In hoc itaque Assumptionis festo psalmi atque alia, quae generatim dici consueverunt in Dedicatione ecclesiae, speciatim de Beata Maria cantantur. Ut enim Ecclesia mater est omnium sanctorum nomenque tenet virginitatis, videlicet mentis ac fidei, quae corporis praefertur virginitati, sponsa Christi dicta ... Recitantur autem lectiones ex Cantico amoris, nempe ‚Osculetur me osculo oris sui', unde et responsoria atque antiphonae petuntur. Illud quoque diligenter observandum est, nimirum hoc tempore legi oportere libros Salomonis, primo quidem Parabolas, idque ab initio Augusti, deinde Ecclesiasten ac tandem etiam Canticum amoris, cuius dimidium in hoc festo usque ad octavas legitur, reservato alio dimidio usque in Nativitatem Beatae Mariae[15].

Ähnlich berichtet uns Sicardus von Cremona:

Lectiones quoque de Cantico amoris et antiphonae et responsoria similiter assumuntur, eo quia (Maria) figuram tenet Ecclesiae; sicut enim beata Maria mater est et virgo et sponsa, sic et Ecclesia, mater sanctorum, nomen tenet virginitatis ... Est autem huius Cantici legenda medietas usque ad octavam; alia vero medietas ad Nativitatem eiusdem Virginis reservetur. Hoc ergo congrue accedit, quod circa festum istud Salomonis libri leguntur[16].

Das HL hat also eine eigene Beziehung zu den Marienfesten, Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt, und das war im 12. Jahrhundert bekannt. Nur die Einzelheiten der geschichtlichen Ent-

[13] Ebd. (PL 172, 499).

[14] Nicht nur das Evangelium, sondern auch die Lektion der Festmesse (Eccli 24, 11) wird dort marianisch gedeutet. Außerdem finden sich in dem ganzen „Sigillum", bei der Erklärung des Evangeliums oder der Lektion oder des HL, viele Anspielungen auf die Assumptio. Am deutlichsten einmal innerhalb der Erklärung des Evangeliums: *Ad quam gloriam hodie gloriosa Virgo migravit* (PL 172, 497). Den Schluß des Sigillum bildet ein Nachtrag (aus der Hand des Honorius?) über Marienfeste. Leider werden da die einzelnen (das der Geburt und das der Reinigung ausdrücklich, sachlich auch das der Himmelfahrt) nicht klar genug voneinander abgehoben. Von dem Fest Mariä Himmelfahrt müssen wohl die Worte gelten: *Eo die* (dem Vorausgehenden nach wäre zu ergänzen: *nativitatis*, was aber dem folgenden nicht gerecht wird) *processio ... quia sanctissimum eius corpus vel illa cum processione apostolorum ad tumulandum portabatur. Altera (causa), quia eius beatissimus spiritus angelis cum Filio Dei procedentibus ad coelestia ferebatur. Cuius corpus postea resuscitatum et in superna gloria creditur collocatum* (PL 172, 517–518).

[15] 146 (PL 202, 150).

[16] Mitrale 9, 40 (PL 213, 420). – Kürzere Hinweise sind häufig. Z. B. Werricho von Igny: *Filiae Jerusalem, nuntiate dilecto meo ... Verba ista, quae a nobis hac nocte cantata sunt;* In assumptione Beatae Mariae sermo 2 (PL 185, 190). Oder: Hugo von St. Viktor, In assumptione Beatae Mariae sermo (PL 177, 1208); Bernhard von Clairvaux, In nativitate Beatae Mariae sermo 2 (PL 183, 439); Hermann von Tournai, De incarnatione 8 (PL 180, 29–30). – Später: G. Durandus, Rationale 7, 23.

wicklung müssen noch genauer untersucht werden, seit wann diese Beziehung bekannt war und auf welche Weise die Erkenntnis zustande kam.

Um klarer zu sehen, unterscheiden wir hier in dem liturgischen Werdegang mehrere Phasen. Die erste betrifft die allgemeine Einführung des Festes Mariä Himmelfahrt im Westen. Der Grund für die Wahl des 15. August ist vollkommen eindeutig: Weil nämlich die Ostkirche das Fest an diesem Tage feierte, wurde derselbe Termin für den Westen genommen[17]. In der Vorgeschichte des Festes in der lateinischen Kirche scheint noch nicht alles restlos geklärt, es ist aber eine anerkannte historische Tatsache, daß mindestens im 9. Jahrhundert die allgemeine Einführung der verpflichtenden Feier von Mariä Himmelfahrt für den Westen vollendet war[18]. Nun findet sich bereits im frühen 8. Jahrhundert, als das Fest des 15. August in Rom eben eingeführt wurde, dortselbst eine Leseordnung, die um diese Zeit das HL ansetzt[19]. Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein Zusammenhang besteht zwischen der Einführung des Festes und dem Ansatz der HL-Lesung. Jedenfalls aber wird in einer zweiten Phase der liturgischen Entwicklung dieses Nebeneinander von Fest und Leseordnung zum Anlaß, nun auch das Fest Mariä Himmelfahrt selbst mit Stellen aus dem HL auszustatten, die dadurch eine marianische Deutung erhielten. Wann genau damit begonnen wurde, läßt sich heute schwer bestimmen, jedenfalls war man damit im 9. Jahrhundert vollauf im Gange, und im 11. Jahrhundert war bereits das Festoffizium fixiert[20]. Die aus jener Zeit

[17] Der Tag liegt fest seit Sergius und dem Gelasianum (L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1932, 595). B. Capelle zeichnet die Entwicklung, wie folgt: „L'unique *festivitas sanctae Mariae* annuelle, 18 janvier, que connut d'abord la Gaule, ne célébrait cependant pas l'assomption. Peu à peu, *assumptio* se substitue à *festivitas* et le 15 août au 18 janvier. Le formulaire devenu classique en Gaule vers la fin du VIIe siècle nous est connu par le Missale Gothicum ... En 813, le concile de Mayence reprenait le sujet: *Festos dies in anno celebrare sanximus, hoc est ... adsumptionem sanctae Mariae ...* Le martyrologe d'Adon, composé à Lyon entre 850 et 860, ...: *Cuius dormitionem XVIII kl. Sept. omnis celebrat Ecclesia ...*" (Le témoignage ... 54. 56. 57). — Die weitere Frage, warum die Ostkirche gerade den 15. August wählte, ist für unser Thema belanglos. Siehe darüber Capelle, a. a. O. 47—48.

[18] Dagegen spricht auch nicht das Capitularium von Aachen aus dem Jahre 810 *(De assumptione sanctae Mariae interrogandum relinquimus;* PL 97, 326 und 534); denn abgesehen davon, daß bald danach, im Jahre 813, die Bestimmung des Konzils von Mainz darüber hinaus ging (siehe oben, Anm. 17), handelt es sich bei der Aachener Erklärung lediglich um den verpflichtenden Charakter einer *sollemnitas.* Vgl. H. Barré, La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ (Études Mariales, Assomption de Marie II, Paris 1950, 63—123) 64—65.

[19] Als Ordo XIII A bei M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut Moyen-Age II, Löwen 1948, 484: *In dominica prima mensis Augusti ponunt Salomonem usque in Kalendas Septembris.* — Die Lesung des HL im August wird z. B. vorausgesetzt bei Amalarius von Metz: *Sunamitis in lingua nostra coccinea dicitur, ut significet calere sapientia ... Idcirco congruere videtur Augusto mensi fervido, ut in eo cantentur responsorii de sapientia ...*; Liber de ordine antiphonarii 72 (PL 105, 1309).

[20] „La plupart (des documents) ne sont que du XIe siècle. A ce moment la composition de l'Office est déjà fixée". Frénaud, a. a. O. 51.

erhaltenen Texte der Liturgie bekunden die außerordentlich reiche Verwendung von Stellen des HL[21]. Andere Offizien, vor allem das der Jungfrauenfeste oder auch das vom Kirchweihtage oder selbst das von Weihnachten, spielten dabei die Rolle der Vermittlung; eine exaktere Bestimmung kann der Liturgiewissenschaft überlassen bleiben, weil es für unsere Zwecke belanglos ist[22]. In der dritten Phase wurde noch ein Schritt weiter getan: Man verließ die bestehende Lektionsordnung und unterbrach unmittelbar nach der Oktav von Mariä Himmelfahrt die Lesung des HL, um den Rest für das am 8. September folgende Fest Mariä Geburt aufzubewahren. Wann das genau geschehen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Im 12. Jahrhundert liegt die fertige Tatsache vor, die aber wohl schon auf die frühere Zeit zurückgehen wird[23]. Der innere Grund hierfür besteht offensichtlich in der allmählich klarer erkannten Beziehung des HL zu den Geheimnissen der Marienfeste als solchen. Eine vierte Phase läßt endlich die Reflexion aufkommen und die Frage stellen, worin diese Beziehung zu suchen sei, und aus der Antwort hierauf entsteht dann die marianische Interpretation des gesamten Textes des HL.

[21] B. Capelle (La liturgie mariale en Occident 225) bringt z. B. einen liturgischen Text, das erste Responsorium der Matutin, in dem nicht weniger als sechs Stellen aus dem HL zusammengefaßt sind. G. Frénaud sagt allgemein: „... L'emploi très étendu que la Liturgie romaine a fait du Cantique des Cantiques aux fêtes de Notre Dame, spécialement pour l'Assomption et la Nativité de Marie. C'est à ce texte sacré que sont empruntées un grand nombre des antiennes mariales que tous les manuscrits accumulent à la suite du Canticum de Evangelio, Benedictus ou Magnificat, du 15 août. De même une grande partie des Vigiles sont en totalité ou en partie composés d'extraits de ce Cantique. Enfin les leçons mêmes de ces Vigiles en contiennent de longs passages" (a. a. O. 54).

[22] Die gewöhnliche Ansicht spricht ausdrücklich nur von der Vermittlung des Offiziums der Jungfrauenfeste: B. Capelle, Le témoignage 51. G. Frénaud (a. a. O. 51–54) gibt dem Offizium des Weihnachtsfestes den Vorzug. Johannes Beleth erwähnt in seinem Rationale (Text zu Anm. 15) das Kirchweihfest. In dem alten Meßformular von Mariä Himmelfahrt ist, wenigstens für Evangelium, Epistel und Orationen, die Anlehnung an das Formular der Jungfrauenfeste unverkennbar, während bei der Zusammenstellung des Offiziums mehrere Faktoren beteiligt gewesen zu sein scheinen.

[23] „Quelques manuscrits italiens en (du Cantique des Cantiques) donnent des chapitres entiers comme lecture soit à l'Office du 15 août, soit à celui du 8 septembre"; Frénaud, a. a. O. 54. Leider vermissen wir hier eine Zeitangabe; vielleicht ist dem Zusammenhang nach zu ergänzen: des 9. Jahrhunderts. Man möchte überhaupt von vorneherein annehmen, daß mit der Festlegung des Offiziums auch die der Lektionen erfolgt sei oder wenigstens nicht mehr lange auf sich warten ließ. Die nach dem Rationale des Johannes Beleth (Text zu Anm. 15) und nach dem Mitrale des Sicardus von Cremona (Text zu Anm. 16) vorliegenden Bestimmungen setzen wohl eine schon länger bestehende Praxis der Liturgie voraus. Lanfrank erwähnt allerdings nichts davon und sagt nur: *Dominica prima mensis Augusti ponant Salomonem ... Dominica prima mensis Septembris ponant Job ...*; Decreta pro ordine sancti Benedicti 6 (PL 150, 472). Ebenso lesen wir noch bei Honorius Augustodunensis: *In Augusto mense Dominicis noctibus dicuntur lectiones cum responsoriis de libris Sapientiae*, Sacramentarium 100 (PL 172, 801); und: *A Kalendis Augusti usque in Septembri leguntur Parabolae Salomonis et Ecclesiastes et Cantica canticorum ... a Kalendis Septembris per duas septimanas legatur liber Job ...*, Gemma animae 118 (PL 172, 737). Ähnlich Hugo von St. Viktor (?), Speculum de mysteriis Ecclesiae 4 (PL 177, 348).

Ohne Zweifel stellt die (bislang noch nicht genug beachtete) Verbindung von Exegese und Liturgie nur den äußeren Anstoß dar, weil vorausgesetzt werden mußte, daß man schon, insbesondere auf Grund der Analogie Kirche-Maria, um die Zusammengehörigkeit irgendwie wußte. Der liturgische Anlaß hat sich aber wirksam gezeigt und zum mindesten das beschleunigt, was sonst vielleicht eine längere Entwicklung benötigt hätte. Warum nun gerade die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts die Vollendung brachte und warum erst sie, da doch schon im 9. Jahrhundert die Grundlagen gelegt waren, wird freilich auch so nicht bis zum letzten aufgeklärt. Schließlich brauchen, so könnte man sagen, theologische Gedanken eine gewisse Zeit, bis sie zur Reifung und zur Entfaltung gelangen.

2. DIE ERSTEN DURCHFÜHRUNGEN DER MARIANISCHEN DEUTUNG DES HOHEN LIEDES

Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis sind die beiden Theologen, die mit ihren Kommentaren zum HL den Anfang einer neuen, von der Mariologie her bestimmten Exegese dieses Buches bilden. Wem von ihnen dabei die Priorität zukommt, ist noch eine offene Frage. Für Rupert von Deutz läßt sich wenigstens ungefähr eine Datierung seines Kommentars angeben[24], aber die Chronologie der Schriften des Honorius ist in Dunkelheit gehüllt, übrigens ähnlich wie die Persönlichkeit ihres Verfassers[25]. Die Zeitspanne zwischen den beiden Kommentaren wird wohl

[24] Wie G. Gerberon des längeren ausführt und aus den bei Rupert selber vorliegenden Angaben beweist, schrieb dieser seinen Kommentar zum HL, bevor sein Gönner Kuno, der bis dahin Abt von Siegburg war, Bischof von Regensburg wurde (PL 167, 50–52), und als Termin hierfür läßt sich das Jahr 1126 bestimmen. P. Séjourné (DictThéolCath XIV a, 173) weist den Kommentar zum HL der zweiten schriftstellerischen Periode Ruperts zu, die in der Zeit zwischen seiner Priesterweihe und seiner Erhebung zum Abt von Deutz lag und die Jahre von 1110 bis 1119 umfaßte. A. M. Landgraf erwähnt in seiner Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik (Regensburg 1948) bedauerlicherweise Rupert von Deutz mit keinem einzigen Wort.

[25] Am Ende des von Honorius verfaßten Schriftstellerkatalogs „De luminaribus Ecclesiae" 4, 17 (PL 172, 232–233) findet sich (aus der Hand Honorius' selber?) ein Verzeichnis seiner eigenen Schriften. Das „Sigillum beatae Mariae" nimmt da den zweiten Platz ein. Wenn die Reihenfolge die chronologische ist, wie es mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann und wie es auch J. A. Endres (Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert, Kempten und München 1906, 21) annimmt, dann gehört das „Sigillum" der frühesten Periode der schriftstellerischen Tätigkeit des Honorius an. Da wir aber so wenig sichere Kenntnisse über sein Leben haben, ist mit dieser Angabe noch nicht viel gewonnen. Unter der Voraussetzung, daß die Reihenfolge des Katalogs „De luminaribus Ecclesiae" die chronologische ist, könnte man aber weiter schließen, daß unmittelbar nach dem „Sigillum" das „Speculum Ecclesiae" und das „Offendiculum" geschrieben worden sind. Nun steht aber fest: Für die letzte Schrift ist eine ungefähre Datierung möglich: nach 1119 oder nach 1123 (Endres, a. a. O. 34). Für seinen zweiten Kommentar zum HL, der am Schluß auf das Sigillum zurückverweist, errechnet Endres als Abfassungszeit die Jahre zwischen 1151 und 1158 (a. a. O. 60f). Was man daraus für die Chronologie des Sigillum schließen kann, ist also reichlich ungenau.

nicht allzu groß gewesen sein, und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit kann man den des Rupert von Deutz etwas früher ansetzen als den des Honorius[26]. Es hängt indes von der Beantwortung dieser chronologischen Frage nicht viel ab, da eine Abhängigkeit des einen Kommentars von dem anderen in keinerlei Weise hervortritt.

Rupert von Deutz kommt von dem Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes her zu seiner marianischen Deutung des HL, was ja auch schon aus dem Titel „In Cantica canticorum de incarnatione Domini commentaria" hervorgeht[27]. Er wendet sich aber immer in direkter Anrede an die Gottesmutter, um auf diesem Wege in die Tiefen des Christusgeheimnisses einzudringen. Man könnte also sagen, daß die Deutung des HL auf Maria nicht um ihrer selbst willen gewählt ist, obschon sie vom ersten bis zum letzten Vers des Textes durchgeführt wird, sondern aus christologischem Interesse. Eine Beeinflussung von seiten der Liturgie ist nicht nachweisbar, und das ganze Werk besagt nicht nur eine umfangreiche (bei Migne über 100 Spalten), sondern auch eine selbständige Leistung, wie es von der Persönlichkeit des Verfassers von vorneherein zu erwarten stand. In lebendiger und anschaulicher Sprache verfolgt Rupert sein Thema konsequent und sucht in den durch das Neue Testament vorliegenden Gegebenheiten des Marienlebens den historischen Grund für eine spirituelle oder typologische Interpretation des HL zu finden und dadurch schließlich die Inkarnation theologisch zu verstehen. Das tiefere Anliegen seines Werkes erschließt sich aber dem Leser erst dann, wenn er die Erklärung hinzunimmt, die Rupert in einem später geschriebenen Buche abgibt:

De cunctis vocibus libri huius (Cantici canticorum) non opus est nunc astruere, quod sint voces caritatis significantes affectum quattuor personarum Christi desiderabilis et Ecclesiae desiderantis, amicorum et adulescentularum intendentium audire vocem sponsi dilecti et vocem sponsae dilectae et pro hoc auditu gaudere ... Proprium edidimus olim opusculum de istis canticorum Canticis, distinctum septem libellis, ad honorem Dominae nostrae sanctae Mariae perpetuae Virginis, quae vera sponsa principaliter amici est aeterni, scilicet Dei Patris, sponsa nihilominus et mater

[26] Nach seinen eigenen Angaben hat Rupert die Konzeption seines Kommentars zum HL schon einige Jahre vor dessen Niederschrift gehabt: *Ante aliquot annos, cum essem iunior;* Prol. (PL 168, 857). Außerdem weist Honorius selber in seinem Schriftstellerkatalog De luminaribus Ecclesiae 4, 16 (PL 172, 232) dem Rupert einen Platz unmittelbar nach Anselm von Canterbury an, während er sich persönlich erst nach Rupert nennt. Für die späteren Schriften des Honorius hat Endres (a. a. O. 118) eine Beeinflussung durch Rupert wahrscheinlich gemacht.

[27] *Igitur, o Domina Dei genitrix Maria ... non meis, sed tuis armatus meritis cum isto viro, scilicet cum Verbo Dei, cupio luctari, ut de Canticis canticorum opus extorqueam, quod non dedeceat vocari De incarnatione Domini, ad laudem et gloriam eiusdem Domini, ad laudem et honorem tuae beatitudinis ... Dicendum in primis de isto Salomonis libro tertio, super quem velut fundamentum aedificari cupio aedificium huius nominis, scilicet de incarnatione Domini ... Canticum istud maximi et singularis beneficii Dei, canticum amoris, quo Deus in B. Virginem descendit, ita ut filium ex ea generaret, qui est Christus Jesus, homo verus ...;* Prol. (PL 168, 857–859).

[28] PL 168, 857–962.

Filii eiusdem Dei Patris, templum proprium caritatis, id est Spiritus sancti, de cuius operatione illum concepit, qui videlicet Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii. Opus illud accipiat quicumque audierit auditor benevolus, non sicut contrarium priscis doctoribus, qui in eisdem Canticis latius amorem exposuerunt sanctae Ecclesiae, sed sicut aliquid supererogatum ultra lectionem ipsorum, adunando et congregando voces tam magni tamque diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et unicae dilectae Christi Mariae. Quia nihil huic disconvenit omnium eorum, quaecumque dici vel cantari possunt de magno et sancto amore dilectae et diligentis Christum Ecclesiae[29].

Rupert ist sich also der Neuheit seiner Darstellung wohl bewußt, da er klar den Gegensatz zu der bisher üblichen ekklesiologischen Deutung herausstellt. Diesen Gegensatz mildert er aber auch durch den Hinweis auf die einzigartige Stellung Mariens in der Kirche. Weil so nach ihm die Kirche in Maria gleichsam konzentriert ist, muß die marianische Interpretation den Höhepunkt der ekklesiologischen bilden. Und schließlich und letztlich sind beide im Dienst der christologischen.

Allerdings tritt diese prinzipielle Auffassung der Stellung Mariens in der Kirche bei der Durchführung des Kommentars zum HL nicht mit gleicher Deutlichkeit hervor. Im großen und ganzen bewegt sich Rupert doch nur innerhalb der von der Mariologie der damaligen Zeit gesteckten Grenzen. Freilich versteht er es meisterhaft, den an und für sich traditionellen Gedanken ein persönliches Gepräge zu verleihen und der ganzen Darstellung den Hauch inniger Frömmigkeit mitzugeben. Was noch am ehesten über den Rahmen des Zeitbedingten hinausgeht, ist das Eintreten für die ewige Auserwählung der Gottesmutter[30]. Die vorgetragene Ansicht fügt sich gut in die Christologie unseres Theologen ein und zeigt außerdem, wie die marianische Interpretation der Weisheitsbücher parallel zu der marianischen Deutung des HL verläuft. Sollte man versucht sein, aus der zitierten Stelle die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens herauslesen zu wollen, so würde das nicht mit der anderswo von Rupert ausgesprochenen Meinung übereinstimmen[31]. Was sein Kommentar vermissen läßt, ist die ekklesiologische Seite der Erklärung, die doch gemäß der oben angeführten grundsätzlichen Bemerkung in der marianischen Deutung hätte eingeschlossen sein sollen und die trotz der nachdrücklich hervorgehobenen Stellung der Gottesmutter ohne alle Schwierigkeiten hätte miteingeschlossen

[29] De glorificatione Trinitatis 7, 13 (PL 169, 155).

[30] *Et revera, prinsquam nascerer, illi praesens aderam, antequam fierem, bene illi cognita fueram. Si enim dicitis et vere dicitis, quia elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ..., nonne et de me recte sentiendo dicitis, quia elegit me ante mundi constitutionem, ut essem sancta et immaculata in conspectu eius in caritate? Et si sapientia, ut ipsa testatur iam antequam fieret, ludens erat coram eo in orbe terrarum ... quanto magis ludens erat et deliciabatur cum ista ancilla Domini, miraculo cunctorum filiorum vel filiarum hominum;* 2 (PL 168, 867).

[31] *Duo sunt data eiusdem sancti Spiritus. Alterum datum est in remissionem peccatorum, cuius videlicet dati ubere nullus ante hanc B. Virginem lactatus est sanctorum antiquorum. Alterum datum est in diversarum divisiones ... gratiarum ... Cum enim esses de massa, quae in Adam corrupta est, hereditaria peccati originalis labe non carebas, sed ante faciem huius amoris peccatum nec illud nec aliud stare potuit, ... ut totum sanctum fieret habitaculum;* 1 (PL 168, 841).

werden können. Gewiß gleitet Rupert in seinem Kommentar nicht etwa in eine rein subjektive Frömmigkeitshaltung ab; davor bewahrt ihn die von den Glaubensgeheimnissen der Menschwerdung und Erlösung her bestimmte Grundtendenz seines Werkes, die auch allenthalben hervortritt. Aber die Kirche muß bei der so betont durchgeführten marianischen Deutung des HL leider in etwa zurückgedrängt werden.

Ein völlig anderes Bild zeigt der Kommentar des Honorius Augustodunensis, das „Sigillum beatae Mariae". Auffallend ist schon die Kürze[32], ebenso die Gedrängtheit der einzelnen Erklärungen. Außer dem Sigillum hat Honorius noch einen Kommentar zum HL verfaßt, der etwas umfangreicher ist, aber merkwürdigerweise die marianische Deutung überhaupt nicht einbezieht, weder in der prinzipiellen Vorrede noch in der konkreten Durchführung[33]. Nur am Schluß dieses zweiten Kommentars findet sich ein Verweis auf das früher verfaßte Sigillum beatae Mariae und die darin ausgesprochene Interpretation:

Hic liber ideo legitur de festo sanctae Mariae, qua ipsa gessit typum Ecclesiae, quae virgo est et mater virgo, quia ab omni haeresi incorrupta, mater, quia parit semper spirituales filios ex gratia. Et ideo omnia, quae de Ecclesia dicta sunt, possunt etiam de ipsa Virgine, sponsa et matre sponsi, intelligi. Exstat libellus a nobis editus, qui intitulatur Sigillum sanctae Mariae, in quo tota Cantica specialiter adaptata sunt eius personae[34].

Damit greift Honorius beinahe wörtlich das wieder auf, was er schon im Sigillum erklärt hatte[35]. Jedoch hier, am Schluß des zweiten Kommentars, wirken die Worte wie ein rein äußerlich angebrachter Zusatz. Eigenartig wirkt ferner, daß Honorius von der Bedeutung gerade dieses zweiten Kommentars so hoch denkt[36]. Auf den modernen Menschen macht er jedenfalls den Eindruck einer unlebendigen, gekünstelten Komposition. J. A. Endres fällt ein günstigeres Urteil: „Seine Leistung besteht ... darin, daß er eben dieselben Gedanken (Bedas) mit dem Reichtum seiner Phantasie gestaltet und belebt und daß er in der ganzen Erklärung ein System von Symbolik und Zahlen zur Geltung bringt, welches seine Erklärung trotz allen Zusammenhangs mit der Vergangenheit als etwas völlig Neues erscheinen lassen mußte"[37]. Kehren wir indes wieder zu dem marianischen Kommentar des Honorius, dem Sigillum beatae Mariae, zurück, der allein für unsere Arbeit maßgebend sein kann.

Von seiner Bezugnahme auf die Liturgie war oben schon die Rede. Vielleicht ist eine neue Bestätigung hierfür durch die Tatsache gegeben, daß die Verse des HL eine Aufgliederung und Einteilung erfahren, die auf liturgische Gesichtspunkte anzuspielen scheinen. Wir lesen nämlich im Sigillum die Überschriften der einzelnen Abschnitte des Textes:

[32] PL 172, 495–518; aber der eigentliche Kommentar zum HL nur: 499–517.
[33] Expositio in Cantica cant. (PL 172, 347–496).
[34] Ebd. 4 (PL 172, 494).
[35] Siehe Text zu Anm. 13.
[36] *Cantica canticorum exposuit, ita ut prius exposita non videantur;* De luminaribus Ecclesiae 4, 17 (PL 172, 234).
[37] A. a. O. 59.

Oratio Virginis pro conversis ... Corpus de Virgine ad doctores ... Laus Filii de Matre ... Laus Filii exhibita Matri ad domum Patris sui advenienti ... Laus Patris de Virgine ... Christus de Matre ... Verba Virginis Christum in se venire optantis ... Laus Ecclesiae ad Virginem de Christo ... Laus Virginis de Filio ... Ecclesia ad Virginem ... Responsio Virginis ... Verba paenitentis Ecclesiae quandoque de Iudaeis convertendae ... Laus Ecclesiae convertendae ad Virginem ... Laus Filii ... Filius pro Matre alloquitur Ecclesiam de Iudaeis nuper conversam ... Laus Ecclesiae conversae de Iudaeis admirantis gloriam Virginis ... Sollicitudo Virginis pro Ecclesia de Iudaeis ... Consolatio Christi ad Virginem ... Virginis promissio ... Christus ad fideles ... Supplicatio Virginis pro separatione iustorum a reprobis.

Eine derartige Aufteilung mag mehr oder weniger in dem Text des HL ihre Begründung haben, aber man könnte auch daran denken, daß Honorius nach einem gewissen Schema „Rollen" anweisen wollte und dabei an Vorlagen sich anlehnte. In Wirklichkeit hatte die Liturgie schon ein ähnliches Verfahren angewandt. G. Frénaud veröffentlicht einige Bruchstücke aus der ersten Nokturn des Offiziums vom Feste Mariä Himmelfahrt, die eine entfernte Parallele bieten:

Osculetur me osculo ... Vox Ecclesiae ad Christum: Trahe me ... Vox Sponsi ad adulescentulas: Introduxit me ... Ecclesia de suis pessimis: Nigra sum ... Vox synagogae: Filii matris meae ... Vox Ecclesiae ad Christum: Indica mihi ... Vox Christi ad Ecclesiam: Si ignoras te ... Vox amicorum: Murenulas aureas ... Vox Ecclesiae de Christo: Dum esset rex ... Vox Christi: Ecce tu pulchra es ...[38].

Die Übereinstimmung ist allerdings nicht groß, es fehlt hier ja gerade die Beziehung auf Maria, aber Honorius konnte vielleicht doch aus einer dramatisch aufgebauten Liturgie eine gewisse Anregung schöpfen, und möglicherweise standen ihm noch andere liturgische Vorlagen zur Verfügung.

Der Inhalt des Sigillum genügt kaum den Ansprüchen, die man an einen marianischen Kommentar zum HL stellen kann. Zwar sind die Ausführungen immer in Hinblick auf die Gottesmutter gegeben, aber schon die knapp gehaltene Ausdrucksweise erschwert dem Verfasser, auf theologische und mariologische Themen näher einzugehen. Gewiß ist Honorius durchaus selbständig. Zu seiner Eigenart gehört es, neben dem ohne Zweifel bevorzugten typologischen Sinn noch eine Bedeutung auffinden zu wollen, die sich enger an das Wort oder an die geschichtliche Begebenheit anschließt. So lautet z. B. eine seiner Bemerkungen: *Fragrantia unguentis optimis, id est (ubera) repleta Spiritus sancti donis, quamvis non sit frivolum ad litteram intelligere Virginem carissimum filium suum unguentis optimis saepe perunxisse*[39]. Oder anderswo erklärt er: *Ubera tua non sunt illius (? ullius) viri manu tacta, ideo hinnulus, qui pascitur in liliis, scilicet Christus, qui delectatur in castis, suxit ea*[40]. Oder an einer weiteren Stelle: *Collum tuum beatum, quod saepius est brachio Filii Dei te amplexantis circumdatum*[41]. Einige Male wahrt er dabei weniger gut die vom religiösen Gefühl gebotene Zurückhaltung. Der zweite Kommentar zum HL geht in dem

[38] A. a. O. 55.
[39] Sigillum beatae Mariae 1 (PL 172, 500).
[40] Ebd. 4 (PL 172, 506).
[41] Ebd. 7 (PL 172, 513).

Bemühen um den historischen Sinn so weit, daß er sogar die Personen von Braut und Bräutigam im HL zuerst geschichtlich nehmen will und auch ihre Verbindung, also verwirklicht in Salomon und der Tochter des Pharao und in ihrer Liebe und Ehe[42]. Das Sigillum hingegen verweilt immer bei der marianischen Deutung. Sein besonderer Vorzug, selbst gegenüber dem Kommentar des Rupert von Deutz, besteht darin, daß oft in der marianischen Interpretation eine ekklesiologische eingeschlossen ist. Jedoch sind beide nur äußerlich verbunden, und der Zusammenhang zwischen ihnen ist recht lose und beinahe willkürlich, wie die Beispiele zeigen. So erklärt Honorius die Worte des HL: *Equitatui meo in curribus Pharaonis assimilavi te, amica mea*, folgendermaßen: *Sicut populus Dei a Pharaone per virgam Moysi, ita Ecclesia a diabolo per virgam Jesse, Mariam et florem suum, id est Christum, liberata est*[43]. Oder an einer anderen Stelle gibt ihm der Unterschied zwischen dem Lob, das Christus seiner Mutter spendet, und dem Lob der Kirche Anlaß zu dieser Aussage: *Cum Christus matrem laudavit, a capite coepit; laus autem Ecclesiae a pede inchoavit; quia Christus de summis venit ad ima, ut matrem levaret ad summa; Ecclesia autem per Virginis merita concendit ad alta*[44]. Besonders ist zu bedauern, daß Honorius, wenn wir von der zu Eingang des Sigillum abgegebenen Erklärung absehen[45], nicht noch weiter auf das Verhältnis Mariens zur Kirche eingeht; die dort aufgezeigte Typologie wird überhaupt nicht mehr erwähnt. So hat sein Kommentar etwas Unausgeglichenes. Diese Mängel werden wohl kaum dadurch aufgehoben, daß hie und da unter den Bildern und Vergleichen neben anderen, die weniger glücklich zu sein scheinen, auch solche sich vorfinden, die ansprechend sind und denen man die theologische Tiefe nicht aberkennen kann. So nennt Honorius einmal Maria das Fenster, durch das die Sonne der Gerechtigkeit in das Haus der Welt hineingeleuchtet habe[46]. Ein ähnliches Bild ist anderswo ausführlicher dargelegt: *Sacra namque Virgo ostium fuit, per quod Christus in mundum introivit; pessulus autem erat moles peccatorum hominum, quod ideo eius dicitur, quia et ipsa in peccatis nata creditur. Hoc ab ostio removit, cum sancte vivendo peccata declinavit*[47]. Dieser zuletzt zitierte Text läßt außerdem schon erkennen, was auch aus den späteren Kommentaren zum HL hervorgeht, daß nämlich eine marianische Deutung der Schriftworte noch keineswegs dasselbe besagt wie ein positives Eintreten für die Gnadenvorzüge der Gottesmutter, die in der damaligen Zeit noch umstritten waren.

[42] *Hic liber agit de nuptiis, quae fiunt quattuor modis, scilicet historice ... luxta historiam ... carnis commistione, ut Salomonis et filiae Pharaonis, quam sibi iure copularit matrimonii ...*; Expositio in Cantica canticorum, prol. (PL 172, 349).

[43] Sigillum beatae Mariae 1 (PL 172, 501).

[44] Ebd. 7 (PL 172, 513).

[45] Siehe Text zu Anm. 13.

[46] *Ipsa quoque beata Virgo coeli fenestra fuit, per quam Sol iustitiae in domum mundi splenduit;* ebd. 2 (PL 172, 503).

[47] Ebd. 5 (PL 172, 509).

3. DIE WEITERFÜHRUNG DER MARIANISCHEN DEUTUNG DES HOHEN LIEDES

Schon ein oberflächlicher Überblick über die nach Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis verfaßten Kommentare zum HL macht uns die auffallende Tatsache deutlich, daß zunächst wenig von einem Einfluß der marianischen Erklärung zu merken ist. Die bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts traditionelle Interpretation beherrscht weiter die frühscholastische Theologie und Exegese. Selbst Bernhard von Clairvaux, der doch sonst in seinen religiösen Schriften eine gewisse Vorliebe für Marienfrömmigkeit und Marienverehrung, wenigstens von der praktischen Seite her, verrät, bildet keine Ausnahme. Sein (unvollendeter) Kommentar zum HL ist eigentlich mehr eine theoretische Abhandlung zu den Fragen der Aszetik und Mystik als eine Erklärung des Textes[48]; recht selten wird die Rede auf Maria gebracht, und auch dann dienen die Worte des HL kaum als Grundlage[49]. Die Fortsetzung seines Kommentars durch Gilbert von Holland bleibt wesentlich in derselben Einstellung[50]. Einem der Freunde des hl. Bernhard, Wilhelm von St. Thierry, verdanken wir gar drei Erklärungen des HL, aber sie alle sind sehr konservativ und bringen so gut wie nichts an marianischer Deutung[51]; die Braut des HL ist durchweg hier die Kirche oder die Einzelseele. Ähnlich verhält es sich mit dem Kommentar des Wolbero von St. Pantaleon[52]. Bei ihm könnte das noch mehr überraschen, weil seine Schrift schon dem Ende des 12. Jahrhunderts angehört und ausdrücklich Ordensfrauen gewidmet ist, die sich besonders dem Dienste der Gottesmutter geweiht haben[53]. Des öfteren stellt Wolbero die Beziehung des Textes zur Kirche im allgemeinen und zu der gläubigen Seele im einzelnen heraus, ohne dabei Maria überhaupt zu erwähnen, und seine Worte klingen dann so, als ob sie ein grundsätzliches Bekenntnis aussprechen sollten[54]. Nur gelegentlich kommt er auf Maria zu sprechen, und nur einmal geschieht das mit stärkerer Betonung, indem er ihrer hervorragenden Stellung unter den Gliedern des Leibes Christi gedenkt[55].

[48] Sermones in Cantica (PL 183, 785–1198).

[49] *Est etiam sagitta electa amor Christi, quae Mariae animam non modo confixit, sed etiam pertransivit ... Dedi te in lucem gentium* (Is 49, 6) ... *Hoc enim impletum est per Mariam;* ebd. 29, 8 (PL 183, 932–933).

[50] PL 184, 11–252.

[51] Excerpta ex libris sancti Gregorii papae super Cantica canticorum (PL 180, 441–474); Commentarius in Cantica e scriptis sancti Ambrosii (PL 15, 1447–2060); Expositio super Cantica canticorum (PL 180, 473–546).

[52] Commentaria super Canticum canticorum (PL 195, 1001–1278).

[53] *Dilectis sororibus in Insula Rheni Deo et beatae Mariae militantibus;* ebd., Epistola dedicatoria (PL 195, 1005).

[54] *Universaliter sancta Ecclesia sive particulariter quaelibet sancta anima;* ebd. 1, 1 (PL 195, 1017). *Generaliter tota Ecclesia vel specialiter sancta quaelibet anima;* ebd. 1, 1 (PL 195, 1022). *Universaliter quidem tota Ecclesia et particulariter singulae ecclesiae, singulariter quoque unaquaeque dilecta Deo anima;* ebd. 1, 1 (PL 195, 1039).

[55] *Ut autem haec omnia generaliter inspiciamus in universali quoque Ecclesia, quae est sponsi et sponsae quasi quaedam respublica, venerantur quotidie et prae-*

Abgesehen von diesem einen Text, ist auch der Kommentar Wolberos zu den Deutungen des HL zu rechnen, die von der marianischen Interpretation ziemlich unberührt geblieben sind und sich deshalb nicht wesentlich von denen unterscheiden, die vor Rupert von Deutz geschrieben wurden, wie etwa der Kommentar Brunos von Asti[56].

Auf der anderen Seite läßt sich auch nicht verkennen, daß in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Fragen der Mariologie mehr und mehr beachtet wurden und daß der literarische Niederschlag davon ebenfalls in der Deutung des HL zu Tage tritt. Der Kommentar des Alan von Lille zeigt das mit der verhältnismäßig größten Deutlichkeit[57]. Auch bei Philipp von Harvengt erscheinen klar erkennbare Anzeichen dieser Entwicklung[58]. Die Erklärung des Thomas von Persigne hat dagegen nur wenig Marianisches aufzuweisen[59] und ist lediglich durch die späteren Zusätze (im 13. Jahrhundert) des Johannes Halgrin von Abbatisvilla zu einem Kommentar geworden, der den Beziehungen des Textes des HL zur Gottesmutter gerecht wird[60]. Auch Richard von St. Viktor[61], Gottfried von Auxerre[62] und Isaak von Stella[63] bleiben im großen und ganzen der vorher traditionellen Auffassung treu und fügen nur an besonders geeigneten Stellen eine marianische Deutung bei. Das Ergebnis unserer Untersuchung wäre also recht gering, vorausgesetzt, daß wir uns dabei auf die eigentlichen Kommentare zum HL beschränken wollten. Aber das ist

dicantur ista ornatus domus Domini insignia, principaliter continet caput, id est Christum in suis gestis et praeceptis, et post eum sua membra, in quibus est super omnes eminens et singularis meriti beata Virgo Maria, quae floridi lectuli significatione habetur pulcherrima; ebd. 1, 1 (PL 195, 1093).

[56] Expositio in Cantica canticorum (PL 165, 1033–1288).

[57] Compendiosa in Cantica canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio (PL 210, 51–110).

[58] Commentaria in Cantica canticorum (PL 203, 181–490). In Cantica canticorum moralitates (PL 203, 489–592). — Die Authentizität der letzteren Schrift ist nicht gesichert.

[59] In Cantica canticorum (PL 206, 17–862).

[60] Ebd. — Der ursprüngliche Text und die Zusätze sind klar geschieden. Die Zitate sind nur dem ersteren entnommen.

[61] In Cantica canticorum explicatio (PL 196, 405–524). — Auch der Kommentar des Gilbert Foliot (Expositio in Cantica canticorum; PL 202, 1147–1304) und der des Irimbert von Admont (Commentarius allegoricus in selecta quaedam loca Cantici canticorum; B. Pez, Thesaurus anecdotorum II, 1, Augustae Vindelicorum 1721, 368–424) gehören hierher. G. Roschini (Mariologia II, Milano 1942, 165) rechnet zwar den zuletzt genannten Kommentar zu den marianischen, aber zu Unrecht. Die Braut des HL ist nach Irimbert *universa Ecclesia sive quaelibet anima sive multitudo eorum in amore eiusdem sponsi congregata* (8; ed. cit. 415) oder auch die menschliche Seele Christi. Nur im Anfang des Kommentars wird von Maria gesprochen, aber nur deswegen, weil dann die Geheimnisse der Menschwerdung und der Kindheit des Herrn Gegenstand der Erklärung sind.

[62] Der Kommentar ist noch ungedruckt. Einige Stellen daraus bei H. Barré, Marie et l'Église, Anm. 19. 198.

[63] Das obige Urteil gründet sich auf eine frdl. Mitteilung von P. Hans Wolter S. J., der persönlich Einsicht nahm in die Handschrift der Bibliothèque nationale von Paris (Lat. 1252).

keinesfalls berechtigt, da diese damals keine literarische Gattung für sich bildeten und die Grenzen gegenüber den Homilien usw. noch nicht festgelegt waren. Und tatsächlich stellen die Predigten zu den Marienfesten, Himmelfahrt und Geburt in erster Linie eine wahre Fundgrube für die marianische Deutung des HL dar. Freilich darf nicht von allen erwartet werden, daß jene den ganzen Text vom Anfang bis zum Ende exegesieren, wie es Hugo von St. Viktor tut[64]. Immerhin finden sich in ihnen zahlreiche Aussagen, die Stellen aus dem HL marianisch erklären; der Text wird dabei meistens in größerem oder kleinerem Umfang wörtlich zitiert oder wenigstens durch eine klare Anspielung in die Interpretation einbezogen, und neben dem Evangelium des Festes spielt das HL die bedeutendste Rolle. Wir nennen unter dieser Rücksicht das dem Honorius Augustodunensis zugeschriebene Speculum Ecclesiae mit seinen Predigten[65], die Homilien des Aelred von Rievalle[66], die des Amadeus von Lausanne[67], ferner die Abälards[68], des Radulfus Ardens[69], des Gottfried von Admont[70], des Hermann von Tournai[71], des Werricho von Igny[72], des Eckebert von Schönau[73], des Serlo von Savigny[74], des Petrus von Celle[75], des Adam von Persigne[76], des Helinand von Froidmont[77]. Damit ist nur das gedruckte Material erfaßt, das sicherlich durch bisher unveröffentlichte Handschriften ergänzt werden kann. Aber schon diese Texte genügen, um einen eindeutigen Beweis zu erbringen, daß nach der Überzeugung des ausgehenden 12. Jahrhunderts das HL eine marianische Deutung verdient.

[64] Siehe Anm. 11. — Selbstverständlich bringen nicht alle Homilien zum Feste Mariä Himmelfahrt eine marianische Erklärung des HL. Auffallend ist z. B., daß Petrus Comestor in einer derartigen Predigt (Sermo 29 In festo assumptionis Beatae Virginis Mariae; PL 198, 1784–1788) zwar viele Texte aus dem HL anführt, aber sie ausnahmslos auf die Einzelseele bezieht. Anderseits haben wir bei Bernhard von Clairvaux, dessen Kommentar zum HL kaum etwas Marianisches aufweisen kann, Sermones zu den Marienfesten mit wiederholter Zitation des HL im marianischen Sinne: In assumptione Beatae Virginis Mariae 1, 2 (PL 183, 416); 4, 1 (PL 183, 425); 4, 6 (PL 183, 428); In nativitate Beatae Virginis Mariae 2 (PL 183, 439) u. s. w.

[65] Die dort enthaltenen Homilien De assumptione sanctae Mariae und De nativitate sanctae Mariae gehen beide von Texten des HL aus. Über die Autorschaft siehe J. A. Endres, a. a. O. 29–33.

[66] Sermo 18 In assumptione beatae Mariae (PL 195, 310) und Sermo 20 In nativitate beatae Mariae 2 (PL 195, 325).

[67] Homilia 2 De Maria Virgine (PL 188, 1311).

[68] Sermo 26 In assumptione beatae Mariae (PL 178, 539 und 543).

[69] Sermo 1, 31 (PL 155, 1429). — Radulfus ist Schüler des Gilbert de la Porré und lebte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (A. M. Landgraf, a. a. O. 84).

[70] In assumptione 3 (PL 174, 972).

[71] De incarnatione 8 (PL 180, 29–30).

[72] In assumptione beatae Mariae sermo 2 (PL 185, 190).

[73] Ad Beatam Virginem Deiparam (PL 184, 1009–1014). — Die Autorschaft scheint nicht ganz unbestritten.

[74] In assumptione (ed. Tissier 115).

[75] Sermo 71 In assumptione Beatae Mariae Virginis 5 (PL 202, 861–863); Sermo In assumptione Beatae Mariae Virginis 6 (PL 202, 863–864).

[76] Mariale 5 In assumptione Beatae Mariae (PL 211, 739).

[77] Sermo 19 In assumptione Beatae Mariae 1 (PL 212, 640); sermo 22 In nativitate Beatae Mariae Virginis 2 (PL 212, 667).

Bevor wir nun auf Einzelheiten eingehen, muß noch eine Frage aufgeworfen und beantwortet werden. Liegt etwa in diesen Kommentaren und Homilien ein Einfluß von seiten der beiden Theologen vor, denen die Einführung der marianischen Interpretation zu danken ist? Eine ausdrückliche Bezugnahme auf sie läßt sich nicht feststellen, und auch die sachlichen Parallelen sind kaum derartig, daß man eine direkte Abhängigkeit von ihnen annehmen müßte. Eher läßt sich die Meinung rechtfertigen, daß die Faktoren, die schon auf Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis eingewirkt haben, weiterhin in Tätigkeit waren, also die schon längst begonnene marianische Interpretation einzelner Stellen des HL, das Interesse für die Analogie Kirche-Maria und endlich die Liturgie der Marienfeste. Diese Faktoren wuchsen langsam an und verstärkten ihren Einfluß. Die Wirksamkeit der Liturgie wird durch die Tatsache erhärtet, daß gerade die Predigten zu den Marienfesten so häufig und so betont eine marianische Deutung des HL bringen.

Einer von den oben angeführten Theologen verdient eine eigene Würdigung, Alan von Lille. Sein Kommentar zum HL zeichnet sich dadurch aus, daß er, was sonst selten geschieht, seine Aufmerksamkeit der besonderen Stellung Mariens in der Kirche widmet und so die Mariologie in die Ekklesiologie einbaut. Er erklärt in der Vorrede:

Quia ex lapide scintilla excuti et cum calamo fragili mel solet reperiri, sicut linguae hominum et angelorum laudem Virginis praeconantur, ita ex omni creatura significanti laus eiusdem Virginis elicitur et in omni scriptura matris dignitas praedicatur. Unde cum Canticum amoris, scilicet epithalamium Salomonis, specialiter et spiritualiter ad Ecclesiam referatur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur, quod divino nutu, prout poterimus, explicabimus[78].

Die Parallele Kirche-Maria führt er weiter im einzelnen aus:

Amica mea, id est Virgo Maria, dilecta mea, singularis et unica, assimilavi te, id est similem feci, equitatui meo, id est Ecclesiae meae ... Virgo enim Maria similis est Ecclesiae in pluribus. Sicut enim Ecclesia Dei mater est Christi in membris per gratiam, sic Virgo mater Christi per humanam naturam. Et sicut Ecclesia est sine macula et ruga, ita et Virgo gloriosa. Et sicut Ecclesia in diversis personis habet universitatem donorum, sic Virgo Maria in se universitatem charismatum[79].

Damit stimmt gut überein, daß Alan auch anderswo in seinen Schriften sich bemüht, der eigenen und einzigartigen Würde Mariens gerecht zu werden[80]. Man mag aus seinen Äußerungen entfernte Anklänge an Rupert von Deutz heraushören, aber der ganzen Anlage nach und in vielen Einzelheiten erweist sich sein Kommentar zum HL als ein durchaus selbständiges Werk.

[78] Elucidatio in Cantica canticorum, prol. (PL 210, 53).

[79] Ebd. 1 (PL 210, 60).

[80] *Dignitate triplici, dignitate praeelectionis, dignitate electionis, dignitate subelectionis. Dignitas praeelectionis fuit, quando ab aeterno decreto praedestinationis ad hoc fuit praelecta, ut esset Dei mater intacta, sed postquam Spiritus sanctus eam obumbravit, ad hoc elegit, ut Filium Dei conciperet et conceptum ineffabili partu in lucem produceret; subelecta etiam fuit, respectu illius humanae naturae, quae Verbo Dei amica fuit ineffabili amore;* Sermo 1 (PL 210, 198).

Andere Erklärungen des HL aus der damaligen Zeit bleiben zwar in den grundsätzlichen Belangen der Mariologie hinter Rupert von Deutz und Alan von Lille zurück, suchen aber doch die marianische Deutung von der ekklesiologischen und der individuellen abzuheben und diese drei Arten der Interpretation einheitlich zusammenzufassen. So hören wir bei Philipp von Harvengt:

Quid vero designat osculum, quod Jacob Racheli dedit, nisi hoc, quod Christus naturam generis humani per incarnationis mysterium sibi sociavit? ... Dicat et sancta Ecclesia de Christo: osculetur me osculo oris sui ... Dicat et beata Maria, mater Christi, dicat, inquam, et ipsa de Christo: osculetur me osculo oris sui ... Dicat etiam unaquaeque anima fidelis de Christo: osculetur me osculo oris sui ...[81].

Thomas von Persigne gibt uns (in dem ursprünglichen Text) die schematische Anordnung:

Per sponsam diximus, quod aliquando designatur Virgo Maria, aliquando anima ambulans in iustitia, aliquando militans Ecclesia[82].

Bei Gottfried von St. Viktor finden wir die Unterscheidung schärfer hervorgehoben:

Triplex est enim, sicut ex sacris scripturis advertimus, sponsa regis et mater. Prima est illa singulariter beata, que hodie nata est, virgo sponsa regis et mater, Maria. Secunda est generaliter illa beata virgo sponsa regis et mater, que pariter hodie inchoata est, Ecclesia. Tercia est illa specialiter beata que cotidie nascitur virgo sponsa regis et mater, fidelis anima. Prima sic dicta historice, secunda allegorice, tercia particularis; prima namque est una uni, secunda universa uni, tercia una quaeque uni[83].

Ein Anonymus des 12. Jahrhunderts wählt zwar andere Termini, stimmt jedoch sachlich damit überein und legt noch mehr Nachdruck auf die Brautschaft Mariens:

Nec minus notum habetis, quia sponsus ipse est Christus cuius sponsa generalis est Ecclesia, particularis quoque fidelis anima. Sponsa specialis virgo Maria[84].

Petrus von Celle betont die vollkommene Parallele zwischen der Kirche und der Gottesmutter[85], während Hugo von St. Viktor zwar auch die Einheit hervorhebt, aber zugleich einen gewissen Vorrang Mariens andeutet[86]. Bei Gottfried von Admont stehen Kirche, Einzelseele und Maria nebeneinander, wobei jedoch nach seiner eigens gegebenen Erklärung die Worte des HL in einer Weise auf Maria sich beziehen, wofür er den Ausdruck *‚specialius'*

[81] In Cantica canticorum moralitates, Prooem. (PL 203, 492–493).
[82] In Cantica canticorum 10 (PL 206, 697).
[83] In nativitate Beatae Mariae (Text bei Barré, Marie et l'Église 123).
[84] Text bei H. Barré, Marie et l'Église 123.
[85] *Una est columba mea, Ecclesia sponsa; una est columba mea, mater virgo Maria. Unus et unicus nec viduam nec repudiatam volo nec alii viro coniunctam, unam quaero columbam ... unam propter amicitiam, columbam propter gratiam ... Et matrem itaque et sponsam volo habere totus totam, castus castam, pulcher pulchram, pius piam, impollutus impollutam, unus unam, simplex columbam; mater non habet alium filium nec sponsa alium sponsum;* In assumptione 6 (PL 202, 863–864).
[86] *Tota pulchra es, amica mea. O admirabilis amator! o singularis doctor! Quid dicis? Ipsa est genitrix tua amica tua. Et quomodo amica tua? Num genitricem ipsam credimus tuam amicam? aut quomodo? Certe amica est tua et genitrix tua. Amica tua, quod intacta, genitrix tua, quod foecunda ... Prius te genuit amica tua, mater et virgo Maria; postea de te genita est amica tua, mater et virgo Ecclesia ... Utrobique dilector mirabilis, utrobique amator singularis. Sponsam tuam dilexisti, ut in ea nascereris, et sponsam tuam dilexisti, ut pro ea morereris. Et una est sponsa tua, una est amica tua, una est columba tua, perfecta tua; una*

wählt[87]. Alan von Lille endlich geht, wie wir schon gesehen haben, noch darüber hinaus und steigert das *specialiter* und das *specialius* zu einem *specialissime*[88]. Freilich bedeuten derartige Worte in sich nicht sehr viel, sie dürfen uns aber als die Formulierung des Bewußtseins um eine einzigartige Würde der Gottesmutter gelten und damit als Bestätigung für das, was mitunter in ausführlicherer Beschreibung dargelegt wird.

Die marianische Deutung des HL in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist zwar in der großen Linie ziemlich einheitlich, indes auch wieder sehr unterschiedlich, sobald die Erklärung eines bestimmten Verses im einzelnen oder auch die Erörterung einer mariologischen Meinung als solcher ins Auge gefaßt wird. Einige Male lassen sich Kommentatoren des HL allzu leicht dazu verleiten, in den Worten des Textes eine Stütze für die von ihnen vertretene Ansicht zu finden; so Alan von Lille, der eine Reihe von legendenhaften Begebenheiten aus dem Leben Mariens dort angedeutet sieht (sie wird einer Erscheinung ihres Sohnes nach dessen Auferstehung gewürdigt, sie zieht sich später in den Abendmahlssaal auf dem Berge Sion zurück, ihre Aufnahme in den Himmel findet nach verhältnismäßig kurzer Zeit statt[89]). Eine vollständige Sammlung und eine systematische Anordnung der

---

est matri suae, una electa genitrici suae. Voca ergo sponsam tuam, invita amicam tuam. Voca formosus pulchram, speciosus decoram, dilectus dilectam. In assumptione Beatae Virginis (PL 177, 1210–1211). — *Ipse (Spiritus) in te singulariter requievit, quae prae ceteris omnibus gratia plena mater facta est Filii et templum Spiritus sancti ... Tu singulariter electa, tu ineffabiliter sublimata, nulla tibi in gratia similis esse potuit, per quam gratia venit super omnes filios hominum.* Ebd. (PL. 177, 1213).

[87] *Haec etenim verba necnon singula libri (Cantici canticorum) mysteria, licet universali Ecclesiae seu fideli animae aptissime congruant et dilectionem sponsi ac sponsae mystico intellectu spiritualiter exprimant, specialius tamen convenire videntur beatae Virgini Mariae, quae singulariter prae omnibus speciali dilectione plena fuit et specialiter super omnes ab ipso sponso suo diligi meruit;* In assumptione 3 (PL 174, 972). — Vgl. auch Richard von St. Viktor: *Inter has arbores sublimior et nobilior fuit beata Virgo, quae exaltata est sicut cedrus in Libano ... Species itaque Christi sunt virgines, sed beata Virgo specialis eius species ... Ipsa igitur singulariter species Christi prae omnibus speciosa Christoque simillima, non solum speciem Christi ipsa habens, sed etiam in aliis restituens ... Inter divina itaque et humana media et mediatrix est Maria, ut humana supergrediatur, dum tam sublimia per Filium operatur ... Est autem luna sub pedibus eius, id est Ecclesia triumphans, quia inferior est;* In Cantica canticorum explicatio 39 (PL 196, 516–517).

[88] Text zu Anm. 78.

[89] *In lectulo per noctes quaesivi, quem diligit anima mea, quaesivi et non inveni. Hoc est manifestum in Maria Magdalena ... A simili posset intelligi de gloriosa Virgine, quod frequenter ad sepulchrum fuerit, quod cum magna diligentia eum quaesiverit Christusque ei apparuerit. Sed hoc certum non habemus ex evangelica lectione ... Per lectum etiam non absurde domus illa in arce Sion sita, in qua Christus cum discipulis supremam coenam celebravit, significatur, in quam post ipsius Christi passionem gloriosa Virgo sese recepisse perhibetur ... Paululum cum pertransissem eos, inveni, quem diligit anima mea. Non statim post ascensionem Christi assumpta est gloriosa Virgo; sed paululum, quantum ad brevitatem praesentis vitae, dimissa est in terris ... Unde factum est, ut tandem voti compos fieret et ad optatam dilecti visionem assumeretur.* Compendiosa in Cantica canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio 3 (PL 210, 72–74).

mariologischen Wahrheiten sucht man jedoch in der gesamten Literatur zum HL vergebens; es wäre aber auch unbillig, diese Forderung zu stellen, weil ja die Frühscholastik auch sonst noch nicht über die ersten Ansätze zu einer Theologie in allseitig abgerundeter Form hinausgekommen ist und zumal in Schriftkommentaren und Homilien nur gelegentlich das berührt, was mehr den theoretischen Belangen der Wissenschaft dient.

Derartige Ausstellungen, die sich bequem noch vermehren ließen, hindern uns keinesfalls, in den Erklärungen des 12. Jahrhunderts zum HL ein lebendiges und anschauliches Zeugnis für die Frömmigkeit zu erblicken, die man damals Maria entgegenbrachte, und eine, wenn auch noch recht unvollkommene Zusammenfassung der zeitbedingten Anschauungen in bezug auf die Mariologie. Ersteres ist schon durch den kommentierten Text selber bedingt, der eine Fülle von Bildern und Vergleichen an die Hand gab; ihre Anwendung auf die Gottesmutter bot ohne Zweifel der marianischen Frömmigkeit Anregung und erleichterte so die Einkleidung der bereits vorliegenden Gedanken. Das zweite, das Ergebnis der neuen Deutung des HL für die Mariologie, bedarf noch näherer Erklärung und soll deshalb in dem letzten Kapitel unserer Arbeit ausführlicher zur Sprache kommen. In beiden Punkten tritt ein gewisser Fortschritt hervor, wenn man die Marienverehrung und die Marienkunde der Frühscholastik mit dem vergleicht, was die patristische Zeit auf den gleichen Gebieten aufweisen kann.

4. DER THEOLOGISCHE ERTRAG DER MARIANISCHEN DEUTUNG DES HOHEN LIEDES

Nachdem wir schon die erste Durchführung und die spätere Weiterführung der marianischen Deutung des HL im 12. Jahrhundert uns vergegenwärtigt haben, bleibt uns noch die Aufgabe, alles das zusammenzutragen, was als Ergebnis für die Theologie im allgemeinen und für die Mariologie im besonderen angesehen werden könnte. Auf die so gewonnene klarere Erkenntnis der Analogie Kirche-Maria und auf die Herausstellung der besonderen Bedeutung Mariens für die Kirche wurde schon hingewiesen. Einiges andere kommt noch hinzu.

Wenn man die Hoffnung hegen sollte, die prinzipielle Frage nach der Möglichkeit und Verwirklichung einer typologischen Erklärung würde durch die marianische Deutung gefördert werden, so wird man sich getäuscht sehen. Gewiß hat die Frühscholastik ein Verständnis für das zugrunde liegende allgemeinere Problem. So macht schon Anselm von Canterbury darauf aufmerksam: *In scriptura sacra res una et eadem multoties invenitur diversa significare*[90]. Und Hugo von St. Viktor unterscheidet und bestimmt, was historische und was allegorische Interpretation ist, und bringt die weitere Unterteilung der allegorischen in die einfache Allegorie und die Anagoge[91]. Aber damit wird keinerlei Bezug auf das HL

[90] Homilia 9 (PL 158, 644–645).

genommen. Honorius Augustodunensis spricht sich in der Vorrede zu seinem zweiten Kommentar des längeren über die verschiedenen Arten der Deutung aus, und zwar ausdrücklich im Hinblick auf das HL, und führt sie auch konkret an der Hand des heiligen Textes durch[92]; jedoch unterbleibt gänzlich die Anwendung auf die marianische Erklärung. Philipp von Harvengt scheint das HL als eine prophetische Schau aufzufassen, in der dem Verfasser das Bild der Gottesmutter gezeigt wurde[93]; selbstverständlich entfällt so jede aus der Allegorie sich ergebende Schwierigkeit. Soweit wir feststellen konnten, ist es allein Werricho von Igny, der sich etwas mehr mit der Frage der marianischen Deutung als Unterart der allegorischen auseinandersetzt; er schreibt:

Verba ista, quae a nobis hac nocte cantata sunt (Filiae Jerusalem, nuntiate dilecto meo, quia amore langueo), qualiter ad assumptionem beatae Mariae possint videri pertinere, volumus, si placet, cum vestra caritate tractare. Id autem eo genere sermonis faciendum videtur, quo non modo saecularium sed etiam ecclesiasticarum auctores litterarum nonnumquam usi sunt, maxime in tractandis Canticis, unde haec sunt sumpta. Hoc namque genus sermonis, salva veritate, quadam ampliori utitur libertate, cum videlicet sumpto themate causae, ut beatus Hieronymus ait, non tam loquitur, quae revera facta vel dicta sunt, quam eiusmodi fuisse negotium ostendit, ut ea, quae dicuntur, etsi facta vel dicta non fuerint, fieri tamen vel dici potuisse, aut etiam in affectu facientis vel dicentis fuisse non absurde credi possit[94].

Die Spärlichkeit der einschlägigen Texte zeigt deutlich, daß die Frühscholastik der theoretischen Seite der Frage weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Der Ertrag der marianischen Deutung für die Mariologie selber wird allem Anschein nach größer sein. Wenn nämlich das HL auf die Gottesmutter bezogen wird, dann muß wie von sich aus

[91] *Prima expositio est historica ... secunda expositio est allegorica, cum per id, quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro factum significatur ... Subdividitur in simplicem allegoriam et anagogen. Et est simplex allegoria, cum per visibile factum significatur.* De scriptura et scriptoribus sacris 3 (PL 175, 11–12). – Vgl. auch Alan von Lille: *Quarum (expositionum) prima sit historica, secunda tropologica, tertia allegorica ... Minoribus proponitur lac historiae, mediocribus mel tropologiae, maioribus solidus panis allegoriae.* Sermo 4 (PL 210, 209).

[92] *Sola historia ... historia et allegoria ... sola prophetia ... sola littera ... sola allegoria;* Expositio in Cantica canticorum (PL 172, 273). *Hic liber agit de nuptiis ... historice, allegorice, tropologice, anagogice;* ebd. (PL 172, 349). – In ähnlicher Weise, ohne die marianische Deutung einzubeziehen, ist die schematische Einteilung bei Thomas von Persigne: *Tria sunt epithalamia: primum historicum, secundum philosophicum, tertium theologicum. Primum agit de legitima copula maris et feminae; secundum exprimit coniunctionem trivialis eloquentiae et quadrivialis sapientiae; tertium coniunctionem sponsae et sponsi, Dei et animae, Christi et Ecclesiae;* Commentarium in Cantica canticorum, praefatio (PL 206, 17–18).

[93] *In quo (Cantico) vidit et praevidit Salomon quandam virginem de stirpe regia nasciturum, summo Regi et eius Filio longe prae ceteris placituram, in qua Dei Filius templum sibi, tabernaculum, thalamum dedicaret, ut in eo ... nuptias celebrarent ... Virgo autem, quam vidit Salomon sic a Deo diligendam et ad hoc ministerium vel, si placet magis, mysterium specialiter eligendam, illa est genere nobilis ... illa, inquam, ut tandem eam nominem, Maria est, post Salomonem de eius posteris oriunda.* Commentaria in Cantica canticorum, Tituli explicatio (PL 203, 188).

[94] In assumptione Beatae Mariae sermo 2 (PL 185, 190–191).

die Rede auf ihr Leben, ihre Gnadenvorzüge und ihre Bedeutung für die Erlösungsordnung kommen. Es hat aber keinen Sinn, lediglich die Aussagen über die einzelnen mariologischen Lehrstücke zu sammeln, etwa über die wahre Gottesmutterschaft Mariens oder über ihre beständige Jungfräulichkeit; denn soweit dies Gemeingut der Theologie des 12. Jahrhunderts war, ist es selbstverständlich in den Kommentaren zum HL auch zu finden. Etwas anderes ist es, wenn wir untersuchen, ob in dem einen oder anderen umstrittenen Punkte die Erklärung einen Fortschritt für die Mariologie ergeben hat.

In Anbetracht des Umstandes, daß manche Texte des HL von der Schönheit und Makellosigkeit der Braut sprechen, ließe sich vermuten, daß die marianische Deutung der Entwicklung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis förderlich gewesen sei. In Wirklichkeit gehen aber die Meinungen hierüber bei den Theologen des 12. Jahrhunderts noch sehr auseinander, und die Bezugnahme auf das HL hat in diesem Punkte kaum etwas geändert. Wir haben schon gesehen, wie Honorius Augustodunensis sogar eine Geburt Mariens in Sünden annimmt[95]. Sicher ist das eine vereinzelte Anschauung, vielleicht auch nur eine ungenaue Ausdrucksweise (Geburt = Empfängnis), aber positive Zeugnisse für eine vollständige Sündenlosigkeit Mariens sind doch sehr selten. Rupert von Deutz hat, wie ebenfalls schon dargetan wurde, zwar ein tiefes Verständnis für die ewige Auserwählung der Gottesmutter, wagt es indes nicht, sich mit klaren Worten für ihre Unbefleckte Empfängnis einzusetzen[96]. Möglicherweise will er bloß die Erlösungsbedürftigkeit Mariens *(debitum contrahendi peccatum originale)* behaupten, aber mit Sicherheit geht das nicht aus dem Text hervor. Richard von St. Viktor nimmt mit vielen anderen Theologen der Frühzeit eine der Geburt Mariens vorausgehende Befreiung von der Erbschuld an *(sanctificatio in utero)*; so erklärt er, und das ist bezeichnend, den Vers des HL ‚*Tota pulchra es ...*'[97]. Positiver für das Privileg der Unbefleckten Empfängnis klingen die allgemein gehaltenen, aber noch unbestimmten Worte Wolberos von St. Pantaleon[98]. Ähnlich ist es mit der Erklärung des Thomas von Persigne[99]. Wenn nach

[95] Text zu Anm. 47.

[96] Text in Anm. 31. — Johannes Beleth lehnt sogar das Fest der Conceptio Beatae Mariae als nicht-authentisch ab; Rationale 146 (PL 202, 149).

[97] *Beata Maria Virgo tota pulchra fuit, quia sanctificata in utero;* In Cantica canticorum explicatio 26 (PL 196, 482).

[98] *Vel sicut mea secundum carnem mater Maria, quae est lilium candore virginitatis et odore sanctitatis;* Commentaria super Canticum canticorum 1, 2 (PL 195, 1094). — Überhaupt ist zu beachten, daß die Reinheit, Unversehrtheit u. s. w. Mariens sehr häufig in ihrer Jungfräulichkeit gesehen wird und daß deshalb ein Schluß aus allgemein gehaltenen Worten recht vorsichtig geschehen muß.

[99] *Lenticula est vas fictile, sed quadratum. Haec est Virgo Maria; fictilis fuit, quia mortalis; sed quadrata, id est solida, quia inviolata:* In Cantica canticorum 1 (PL 206, 39). *Sed et ille uterus Virginis, a quo processit caput et principium nostrum Christus, vallatus fuit liliis istis ... Castificavit enim eam ab omni peccato, dedit potestatem concipiendi sine viro, exstinxit in ea fomitem peccati;* ebd. 10 (PL 206, 700).

Philipp von Harvengt der Leib der Jungfrau vollständig von der Last der Sünde befreit worden ist[100], so besagt das vielleicht schon etwas mehr. Wir dürfen aber auch in derartige Aussprüche nur das hineinlegen, was die Mariologie des betreffenden Autors oder unter Umständen die der Zeitgenossen damit hat ausdrücken wollen. Allgemein war wohl in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Autorität des hl. Bernhard ein Hindernis für größeren Fortschritt in der vorliegenden Frage. Alan von Lille spricht sich klarer aus über die vollständige Sündenlosigkeit Mariens „vor und nach der Empfängnis"[101]; wiederum ist es eine Deutung des ‚*Tota pulchra es* ...', leider erhalten wir aber keinen Aufschluß darüber, ob ihre eigene Empfängnis als unbefleckte bezeichnet sei. Eine mit guten Gründen Abälard zugesprochene Predigt erlaubt es uns endlich, ein klares Zeugnis für die in der Frühscholastik vertretene Meinung von der Unbefleckten Empfängnis Mariens anzuerkennen[102]. Noch einige andere Stellen aus unveröffentlichten oder schwer zugänglichen Schriften der damaligen

[100] *Virgo, cuius caro peccati onere est prorsus levigata ...*; Commentaria in Cantica canticorum 1, 13 (PL 203, 216). — Aber derselbe Autor sagt auch: *Virgo autem, ut ceteri, naturaliter filia fuit irae, a cuius eam maculis non potuit conversatio penitus expedire, in qua, etsi virtus ei adfuit culparum damnabilium expulsiva, adhuc tamen gravatur vinculo et naturae legibus est captiva. Quae quoniam in peccatis naturaliter est concepta, eius conversatio culpis vel levibus est infecta; infectionis merito mundioribus Dei oculis est despecta, sed eiusdem humilitas tandem per gratiam est respecta. Respexit enim humilitatem ancillae suae eamque semel et iterum revocavit et a captivitate et despectu revocatione gemina liberavit, ut quam culpabilem lex irae, lex tenuerat genuina, prorsus a culpa liberam servaret postmodum lex divina.* Ebd. 6, 13 (PL 203, 459). Damit stimmt die Sprache der „Moralitates in Cantica canticorum" überein: *Ecclesia catholica pro certo tenet et credit, quia beata Maria, quae semper virgo inviolata permansit, de nostra corrupta natura et peccatrice massa originem traxit. Quae beata Virgo non solum pellis, sed etiam tabernaculum Salomonis, id est veri pacifici Christi, facta est, quando idem Christus pro salute generis humani de ea nasci dignatus est. Dicat ergo natura nostra: Per primum Adam peccatorem nigra facta sum, sed per secundum Adam meum redemptorem formosa futura sum. Nigra sum, quia diabolo magis quam Deo credidi, sed formosa futura sum, quia de me carnem accipiet Filius Dei et me reducet ad contemplandam divinae maiestatis gloriam ...* Ebd. 6 (PL 203, 566—567).

[101] *Tota pulchra es, id est in corpore et in anima, amica mea, per gratiam et per opera; et macula non est in te venialis et criminalis. Quia nullum credimus in Virgine ante et post conceptum fuisse peccatum.* Elucidatio in Cantica canticorum 4 (PL 210, 80). — Wenn an dieser Stelle *conceptus* von der passiven Empfängnis Mariens verstanden werden sollte, so ergäbe das keinen rechten theologischen Sinn. Es scheint vielmehr nach dem ziemlich allgemeinen Sprachgebrauch der Mariologie des 12. Jahrhunderts ein Unterschied gemacht zu sein zwischen der Zeit nach der Empfängnis des Gottessohnes, die im großen und ganzen unbestritten als sündenfrei bei Maria angenommen wurde, und der Zeit vor dieser Empfängnis, für die das Privileg der Gottesmutter eines eigenen Beweises gegen die Gegner bedurfte. Bei Helinand von Froidmont z. B. gehen die in ähnlichem Zusammenhang gebrauchten Worte *ante et post conceptionem* sicher auf die *conceptio filii* (In assumptione Beatae Mariae 1; PL 212, 638), ebenso bei Richard von St. Viktor (In Cantica canticorum explicatio 26; PL 196, 482).

[102] *Quam si ab omni macula peccati non dicamus semper alienam, non video, ubi reperias illam cui dicitur sponsam, tota pulchra es ...*: De conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae (X. Le Bachelet, Immaculée Conception; DictThéolCath VII a, 1016).

Zeit, die in dem gleichen Sinne sich äußern, sind gesammelt worden[103]; zu einem guten Teil nehmen sie Bezug auf das HL und besonders auf den schon genannten Vers. Alles in allem genommen, muß man wohl sagen, daß die marianische Deutung des HL nicht gerade viel dazu beigetragen hat, die Entwicklung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis günstig zu beeinflussen und voranzutreiben.

Ähnlich verhält es sich mit der Wahrheit von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Zwar sind hier die positiven Zeugnisse aus dem 12. Jahrhundert zahlreicher, aber weil der Wortlaut des HL kaum direkte Beziehungen zu der Assumptio der Gottesmutter bietet, ist eine Einwirkung der Kommentare auf die Lehre weniger zu erwarten. Die einschlägigen Texte sind von H. Barré in mustergültiger Weise zusammengetragen[104], so daß es sich für uns erübrigt, näher darauf einzugehen. Es braucht auch wohl nicht eigens erwähnt zu werden, daß die große Anzahl der uns erhaltenen Predigten zum Feste Mariä Himmelfahrt sich als naturgemäße Folge aus der Allgemeinheit der Feier, im Gegensatz zu dem Feste der Empfängnis, ergibt und, rein in sich betrachtet, noch keinen Beweis für den Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens bildet. Diese Homilien benutzen gemeinsam mit den Kommentaren des öfteren den Text des HL (z. B.: *Quae est ista ...)*, um das Festgeheimnis zu erläutern; indes wird dieses dann nicht immer als das der leiblichen Aufnahme hingestellt. Nur als Beispiel möchten wir hier eine interessante Beobachtung aus dem HL-Kommentar des Alan von Lille mitteilen.

Zweimal kommt er auf die Aufnahme Mariens ausdrücklich zu sprechen. An der ersten Stelle beruft er sich auf die Analogie zur Auferstehung Christi, auf die Autorität des hl. Augustinus (in Wirklichkeit Pseudo-Augustinus) und auf die Festoration, um daraus die leibliche Aufnahme Mariens nach ihrer Auferweckung zu folgern[105]. Das zweite Mal scheint er das Gegenteil davon zu behaupten:

Sed si Mater Virgo resurrexerit et in carne in caelum ascenderit, incertum est. Ideo monet Christus filias Jerusalem, id est ecclesias, quod de resurrectione gloriosae Virginis numquam definiant vel de eiusdem resurrectionis tempore, quod a patriarchis, prophetis et apostolis distinctum (? definitum) non est ... O filiae Jerusalem, id est ecclesiae, adiuro vos per capreas cervosque camporum, id est in hoc imitantes antiquos modernosque doctores, ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam meam, id est non firmiter asseratis tamquam ex auctoritatibus certum Virginem a mortis

[103] Le Bachelet, a. a. O. 1015—1033. — Zumal ein anonymer Sermo de conceptione Dei genitricis et semper Virginis Mariae (ebd. 1022) beruft sich auf die Stelle des HL: *Tota pulchra es.*

[104] La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ.

[105] *Sicut enim credimus corpus Christi putredine non esse resolutum ... ita probabile est a corruptione putredinis alienum esse corpus Mariae. Unde Augustinus in sermone de assumptione Mariae ... Unde in oratione edita legitur: Nec tamen mortis nexibus deprimi potuit etc. Et nisi resurrexerit, quare de ipsa dicitur: Assumpta est Maria in caelum?* Compendiosa in Cantica canticorum ... elucidatio 1 (PL 210, 64). — Die Berufung auf die Festoration findet sich auch sonst in der Mariologie der Frühscholastik, z. B. bei Abälard, In assumptione Beatae Mariae (PL 178, 541).

somno suscitatam vel excitatam; donec ipsa velit. Quasi dicat: Hoc reservatum est voluntati Virginis, quae divinae voluntati est consona, ut sciri velit se esse suscitatam. Unde quando velit hoc revelari vel non revelari ...[106].

Sollte man nicht annehmen, daß einer von den beiden Texten eingeschoben oder verderbt sei? Vielleicht liegt aber doch kein Widerspruch vor, da an der ersten Stelle der Nachdruck auf den Beweis *ex ratione* gelegt wird und in der zweiten auf den Beweis *ex auctoritate*. Jenen läßt Alan anscheinend gelten, diesen aber nicht. Eine derartige Unterscheidung läßt sich ähnlich auch bei anderen Kommentaren zum HL aus der damaligen Zeit nachweisen[107].

Aber worin besteht denn der durch die marianische Deutung des HL erzielte Fortschritt? Vor allem in zwei Punkten, indem einmal Maria klarer als die Braut Christi, des gottmenschlichen Erlösers, im Gegensatz zu einer auf den Vater bezogenen Brautschaft, erkannt wird und zum anderen Male, indem, verbunden mit dem ersten Punkt, aber auch unabhängig davon, ihre Stellung im Leibe Christi als Mittlerin der Gnade deutlicher zum Ausdruck kommt. Es bedarf keines Beweises, daß mit diesen Behauptungen, falls sie sich als berechtigt dartun lassen, eine weittragende Auswirkung der marianischen Deutung des HL gegeben ist, die sich nicht nur auf die Mariologie, sondern indirekt auch auf die Christologie und Ekklesiologie erstreckt.

Nach patristischer Auffassung ist Maria die Braut des Vaters. Mag das auch nicht sehr häufig formell ausgesprochen sein, so bildet doch diese Vorstellung eine Grundlage der Vätertheologie. Christus ist danach nur der Sohn Mariens, der Sohn des göttlichen Vaters und der menschlichen Mutter, während das bräutliche Verhältnis nur von Christus und der Kirche ausgesagt wird. Erst im 7. Jahrhundert beginnt man im Westen (in der Ostkirche schon etwas früher) die Unterscheidung nicht mehr so streng durchzuführen und Maria auch gelegentlich, vielleicht nicht immer mit exaktem Bewußtsein der so vollzogenen Wandlung der theologischen Begriffe, die Braut Christi zu nennen[108]. Durch die marianische Deutung des HL im 12. Jahrhundert wurde nun endgültig der Wechsel vollzogen; denn da Christus der Bräutigam des HL war, mußte bei der Beziehung des Textes auf die Gottes-

[106] Ebd. 3 (PL 210, 74). — Über den frühmittelalterlichen Gebrauch des Wortes *revelare* siehe vom Verf.: Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes: ZkTh 74 (1952) 205–226, bes. 216–219.

[107] So sagt u. a. Philipp von Harvengt: *Est igitur mater cum Filio non solum spiritu, de quo vel tenuis dubitatio non habetur, sed etiam corpore, quod nimirum incredibile non videtur, quia etsi hoc Scriptura canonica non clamat evidentibus documentis, ad hoc tamen pia fides adducitur verisimilibus argumentis.* Commentaria in Cantica canticorum 6, 48 (PL 203 488). — Auch der Unterschied zwischen einer sicheren und einer nur Wahrscheinlichkeit erzeugenden Beweisführung ist in diesen Texten zu beachten. Siehe Aelred, Sermo 18 In assumptione B. Mariae (PL 195, 315).

[108] H. Barré, Marie et l'Église 66. — Über die Kirche als die Braut Christi bei den Vätern siehe S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, Rom 1937, 24–46. — Der erst allmählich einsetzende Gedanke von Maria als der Braut des Hl. Geistes bleibt in unserer Untersuchung völlig außer Betracht.

mutter diese zur Braut Christi werden, zumal da sie nunmehr die Stelle der Kirche einnahm oder mit ihr ineinsgesetzt wurde, die ja schon als die Braut Christi anerkannt war. Es ist jetzt interessant zu beobachten, wie dieser Wechsel in den Kommentaren zum HL sich auswirkte. Rupert von Deutz spricht in seiner Erklärung des Matthäusevangeliums, also vor dem Kommentar zum HL, noch ohne Bedenken von Maria als der Braut des Vaters, sogar in Anlehnung an eine Stelle des HL[109]. Im Hinblick auf seine Interpretation des HL sagt er dann später: *Vera sponsa principaliter amici est aeterni, scilicet Dei Patris, sponsa nihilominus et mater Filii eiusdem Patris*[110], und sucht so beide Ideen miteinander zu vereinigen. Honorius Augustodunensis schließt sich in dem zuerst geschriebenen „Sigillum" an die bis dahin traditionelle Ausdrucksweise an: *(Maria) sponsa, eo quod me (Filium) Deo Patri genueris ... Sponsam vocavit, quia ei (Patri) Filium generavit*[111]. In seinem zweiten Kommentar nennt er hingegen Maria *sponsa mater sponsi (Christi)*[112]. Von da ab setzt sich die neue Formulierung durch und wird ganz allgemein in den Erklärungen des HL[113]. Alan von Lille spricht nicht nur von der Brautschaft Mariens gegenüber Christus, sondern einmal sogar von einem *coniugium Christi*[114]. Ausnahmen von der nunmehr allgemein gewordenen Redeweise sind vorhanden, aber sehr selten[115]. Offensichtlich handelt es sich bei dem vorliegenden Wandel, obschon das noch nicht genügend beachtet worden ist, um einen Einfluß, der in erster Linie auf den Text des HL zurückgeht. Nur das eine könnte fraglich erscheinen, ob es sich hier lediglich um die sprachliche Formulierung oder um eine Änderung in der theologischen Auffassung geht. Wir möchten nicht übertreiben, aber die Änderung des Ausdrucks scheint uns doch eine Verschiebung des mariologischen Akzentes anzudeuten. Als Braut Christi wird Maria nämlich ohne Zweifel enger an das Erlösungswerk gebunden: sie tritt aus dem mehr physischen Aspekt der Mutterschaft in den ekklesiologischen und soteriologischen Aspekt der Brautschaft; so zeigen sich die ersten Ansätze einer Mariologie, wie sie später, z. B. von Scheeben, ausgebildet worden ist. Andere

[109] *Hortus conclusus ... Denique hoc quidem sponsus Christus Dei Filius convenienter dicit sponsae suae Ecclesiae, sed hoc ipsum non minus congrue dicat persona Dei Patris dilectae sibi beatae Mariae statim subiungens: Emissiones tuae paradisus ...* In Matthäeum 2 (PL 168, 1340).

[110] De glorificatione Trinitatis 8, 13 (PL 169, 155).

[111] 4 (PL 172, 507).

[112] PL 172 494. — Siehe den ganzen Text zu Anm. 34.

[113] Viele Stellen hierfür sind im Laufe unserer Darstellung bereits beigebracht worden. Vgl. nur die klare Zusammenordnung bei Thomas von Persigne: *Per sponsam diximus, quod aliquando designatur Virgo Maria, aliquando anima ambulans in iustitia, aliquando militans Ecclesia.* In Cantica canticorum 10 (PL 206, 697).

[114] In Cantica canticorum elucidatio 1 (PL 210, 60).

[115] Z. B. Helinand von Froidmont: *Quae ab aeterno praedestinata fuit velut in coniugium Patris, ut communem cum illo haberet filium et esset mater Filii Dei.* Sermo 19 In assumptione Beatae Mariae 1 (PL 212, 638). — Weitere Texte siehe bei H. Barré, Marie et l'Église 67.

Faktoren, die sich daran etwa beteiligt haben, sollen nicht ausgeschlossen sein, aber eine entscheidende Bedeutung für den Anfang der Entwicklung kommt u. E. sicher den Kommentaren des HL zu.

Der zweite Fortschritt ist mehr äußerlich an den Text des HL geknüpft. Weil nämlich dort (4, 4; 7, 4) unter den Gliedern der Braut der Hals eigens genannt wird, greift die marianische Exegese das Bild auf, um daran die Stellung der Gottesmutter als Mittlerin zu würdigen. Am ausführlichsten ist hierin Helinand von Froidmont:

Collum tuum sicut turris eburnea. Per collum quippe caput unitur corpori, et idem collum et tale pulchre Mariam significat, quae post Christum, qui est caput eiusdem corporis, quod est Ecclesia, eminentissimum membrum est et mediatrix nostra, per quam meruimus auctorem vitae suscipere per quam Christus factus est mediator Dei et hominum[116]. Und weiter: *Collum tuum sicut turris eburnea. Scimus, quia collo mediante caput unitur corpori et corpus capiti coaptatur. Collum quoque eminentissimum mebrum est corporis et per collum tamquam per fistulam traicit sibi vitale stomachus alimentum. Quid ergo per collum exprimitur nisi mediatrix nostra, felix Virgo Maria, quae singulariter eminet in corpore, quod est Ecclesia, per quam meruimus auctorem vitae suscipere, panem scilicet vitae ... Per Mariam enim factus est Christus caput et sponsus Ecclesiae, quando Verbum caro factum de virginali procedens utero, tamquam sponsus de thalamo suo*[117].

Bei Radulfus Ardens erscheint kurz der Hauptgedanke: *Collum tuum sicut turris David ... Fuit enim beata Virgo collum, per quod exiit ad nos Verbum Dei*[118]. Thomas von Persigne erklärt eingehend die Vergleichspunkte:

Collum beata Virgo, in qua divinitas humanitati coniuncta est, quae sicut monilis dicitur esse ... Per collum interior aer emittitur et exterior attrahitur intus, quia ipsa mediante interior devotio nostra Deo praesentatur et Dei misericordia redonatur nobis. Item, per collum saliva a capite in corpus trahitur, quia per eam gratia a Deo humano generi impetratur ... Item per collum verbum emittitur, quia ex ea Verbum Patris incarnatum natum est ...[119].

Die Vermittlung wird also mehr in das Physische hineinverlegt, nur bei Philipp von Harvengt kommt der Gedanke an eine moralische Vermittlung hinzu:

Ipsa est, quae invenitur Christo capiti sic subesse, ut non sit dubium reliquo eam corpori superesse; et ipsa inter caput et corpus videtur locum medium obtinere, nec ad Sponsum filii Sponsi possunt nisi Matre media pertinere ... Ipsa prior, ipsa felicior accipit grande munus, per quod multi et diversi facti sunt velut unus ... Ipsa denique Sponso et Filio, interventu medio, nos commendat; Sponsi mater et ancilla, nostra omnium imperatrix, dissimiles iungit, iunctos retinet, potens et efficax mediatrix ... Collum bonum, bona interventio, bona denique mediatrix, quae iungit, quos disiunxerat Eva, nostra separatrix ...[120].

[116] Sermo 19 In assumptione Beatae Mariae 1 (PL 212, 640). — Selbst in der nicht-marianischen Deutung des HL findet dasselbe Bild seine Verwendung. So sagt z. B. Richard von St. Viktor: *Collum caput et membra coniungit. Collum itaque mihi es (anima), dum animas convertere et mihi coniungere studes.* In Cantica canticorum explicatio 27 (PL 196, 435).

[117] Sermo 22 In nativitate Beatae Mariae 2 (PL 212, 667).

[118] Sermo 1, 31 (PL 155, 1429).

[119] In Cantica canticorum 2 (PL 206, 122).

[120] Commentaria in Cantica canticorum 2, 7 (PL 203, 260). — Unabhängig von dem Bild des HL wird eine moralische Mutterschaft Mariens über die Gläubigen nicht selten ausgesprochen, u. a. von Gilbert Foliot: *Ideoque fratrem, quia sugentem ubera matris meae, Mariae scilicet, quae ex hoc mater*

Hermann von Tournai beschränkt sich auf die wesentlichen Momente:

Dicitur in amoris Cantico: Sicut turris David collum tuum ... Collum inter caput et corpus medium est caputque iungit corpori. Collum ergo sanctae Ecclesiae competenter Domina nostra intelligitur, quae inter Deum et homines mediatrix existens, dum Dei Verbum incarnatum genuit, quasi caput corpori, Christum Ecclesiae, divinitatem humanitati nostrae coniunxit[121].

Alle diese Stellen schließen sich, was wohl zu beachten ist, an das Wort *collum* im HL an, und offensichtlich dient der Begriff *medium* als Überleitung zu dem der *mediatrix*. Die Texte, in denen nicht ausdrücklich auf das HL Bezug genommen wird, sind verhältnismäßig selten[122]. Freilich können bei der Ausbildung des Gedankens „Maria als Mittlerin der Gnade" noch andere Vorstellungen mitgewirkt haben. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß am Anfang der Entwicklungsreihe die marianische Deutung des HL entscheidenden Einfluß ausgeübt hat.

* * *

Es wird überflüssig sein, am Schluß dieser Untersuchung die Ergebnisse noch einmal hervorzuheben und zusammenzufassen. Nur auf eines sei hingewiesen, nämlich auf die Abhängigkeit der marianischen Deutung des HL von der Liturgie. Was hier für ein ziemlich begrenztes Gebiet der Theologie dargetan worden ist, könnte gut eine Erweiterung in das Prinzipielle erfahren. Natürlich muß in jedem einzelnen Fall eine Einwirkung von seiten der Liturgie auf Exegese und Dogma zuerst festgestellt werden, aber es ist doch schon von Wert, wenn der historischen Forschung die Möglichkeit derartiger Beziehungen von vornherein offen steht und der Blick für ihre konkrete Verwirklichung geschärft

eius effecta est, omnium digne mater est, qui ipsam invocant. Expositio in Cantica canticorum 6 (PL 202, 1297). — Hier erscheint die Mutterschaft Mariens in Anlehnung an ein anderes Bild des HL, während der gleichfalls in der Frühscholastik bereits auftretende Gedanke einer Teilnahme der Gottesmutter am Kreuzesopfer in der Literatur zum HL nicht vertreten zu sein scheint.

[121] De incarnatione 8 (PL 180, 29–30). — Das ist vielleicht der älteste von den auf uns gekommenen Texten (Hermann von Tournai † nach 1137). — Weitere Stellen und ihre kritische Würdigung bei Barré, Marie et l'Église 97–99.

[122] Ohne Beziehung zum HL, wohl aber gründend auf der Vorstellung von den Gliedern des mystischen Leibes sagt z. B. Amadeus von Lausanne: *In collo, quod ceteris membris eminet, ... altitudo illius exprimitur ...caput suo conectit corpori, quia Christum coniungit Ecclesiae, et vitam, quam primo loco suscipit, reliquis membris infundit;* Homilia 2 De Maria Virgine (PL 188, 1311). Richard von St. Viktor erklärt, zwar zum HL, aber nicht zum Bilde des ‚collum': *Inter divina itaque et humana media et mediatrix est Maria, ut humana supergrediatur, dum tam sublimia per Filium operatur;* In Cantica canticorum explicatio 39 (PL 196, 517). Eine ganz sowohl von der Deutung des HL als auch von der Vorstellung der Glieder des Leibes Christi gelöste Anschauung findet sich bei Adam von Persigne: *Et quid dicit Mediatoris Spiritus in propheta? Non habitabit, inquit, in medio domus meae, qui facit superbiam (ps. 100). Domus Mediatoris est Ecclesia, huius domus medium est aut Mediatoris mater mediatrix Maria aut veritas anguli nescia aut virtus media caritatis ... Cum ergo Rex virtutum iure nomen Mediatoris obtineat ipsaque regina virtutum Maria se exhibeat mediatricem hominum ...* Fragmentum 4 (PL 211, 752).

wird. Im besonderen Maße gilt das für eine Zeit, in der die Theologie noch nicht in einzelne Sachgebiete aufgespalten ist und auch noch keine eigentliche Absonderung von dem kirchlichen Leben erleiden muß, also für die Patristik und, wie wir an einem bezeichnenden Beispiel gesehen haben, für die Frühscholastik. Ob man schon dem 12. Jahrhundert einen Gegensatz von Schultheologie und Mönchstheologie zuschreiben darf, möchte uns fraglich erscheinen, aber soviel ist gesichert, daß die damals noch in erster Linie den Klöstern entstammende und dort beheimatete Glaubenswissenschaft eine enge und innige Verbindung mit der Liturgie aufwies. Diese gegenseitigen Beziehungen bedürften sowohl vom Grundsätzlichen her als auch in der Anwendung auf bestimmte Einzelfragen einer eingehenderen Untersuchung, wobei es indes nicht leicht sein wird, wie das hier vorgelegte Thema beispielhaft gezeigt hat, das lebendige Ineinander aufzulösen und das zeitlich Frühere von dem Späteren säuberlich zu scheiden.

DIE ADVENTSLITURGIE IM LICHT IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

Von Walter Croce S. J., Innsbruck

(Schluß)

4. DIE KAROLINGISCHE REFORM

Die Liturgie der Adventzeit war auf gallischem Boden noch in voller Entfaltung begriffen, als um die Mitte des achten Jahrhunderts diese Entwicklung jäh unterbrochen wurde. Pippin hatte die römische Liturgie kennen gelernt[1] und da er sich bewußt war, was die Stadt am Tiber mit ihrer kulturellen Überlegenheit dem neu erstandenen Frankenreich zu geben hatte, entschloß er sich, in seinem Reiche die überlieferte gallikanische Form des Gottesdienstes durch die römische zu ersetzen[2]. Für die Adventliturgie schien das zunächst eine Verarmung zu bedeuten. Nachdem man sich in den Kirchen des Frankenreiches schon daran gewöhnt hatte, die gottesdienstliche Feier der Adventzeit auf die volle Martinsquadragese auszudehnen[3], enthielten die neu eingeführten römischen Bücher[4] Texte für höchstens drei oder vier Adventsonntage. Die Formulare des gregorianischen Sakramentars, welches der Reform zugrunde gelegt werden sollte[5], waren dazu noch überaus knapp. Während die alten fränkischen Bücher

[1] Die Salbung Pippins zum König der Franken, die Stephan II. im Jahre 754 in St. Denys vornahm, geschah sicherlich nach römischem Zeremoniell und unter Mitwirkung einer römischen Schola cantorum. Chrodegang von Metz, der den Papst nach seinem Besuch bei Pippin nach Rom zurückbegleitet hat, führte bald darauf in seiner Kirche den römischen Gesang ein und machte sie zu einem Zentrum römischer Liturgie in Gallien. Ähnliche Bemühungen sind uns von Remedius von Rouen bekannt. Näheres bei H. Netzer, L'introduction de la Messe Romaine en France sous les Carolingiens (Paris 1910) 30ff.

[2] Die diesbezüglichen Erlässe sind uns zwar nicht mehr erhalten; wir erfahren aber von ihnen durch die Admonitio Karls d. Gr. aus dem Jahre 789: *Ut cantum Romanum pleniter discant et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod beatae memoriae genitor noster Pippinus rex decertavit ut fieret, quando Gallicanum tulit ob unanimitatem Apostolicae Sedis et sanctae Dei aecclesiae pacificam concordiam;* MGH, Leges, Capitularia I, 61 n. 80.

[3] S. o. S. 292.

[4] Zu diesen gehörten sicher ein Responsoriale und ein Meßantiphonar; denn, wie Paul I. in einem Brief an Pippin ausdrücklich erwähnt, hat er ihm diese beiden Bücher überbringen lassen: *direximus itaque excellentissimae praecellentiae vestrae et libros quantos reperire potuimus: it est antiphonale et responsale, insimul artem grammaticam Aristo(te)lis ...*; Cod. Carol. 24 (MGH Epist. III, 529). Es müssen aber auch neue, d. i. gregorianische Sakramentare ins Frankenreich gebracht worden sein; denn sowohl das Altgelasianum hat gregorianische Elemente in sich aufgenommen, als auch die Gelasiana des 8. Jh. gehen zum Teil auf gregorianische Vorlagen zurück; dieselbe Abhängigkeit von einem gregorianischen Sakramentar zeigt das Pragense (hrsg. v. A. Dold-L. Eizenhöfer, Das Prager Sakramentar, Beuron 1949), welches im letzten Drittel des 8. Jh. im Frankenreich zusammengestellt worden ist.

[5] Es handelt sich hier um ein vorhadrianisches Gregorianum, das jedoch nach H. Schmidt, Die Sonntage nach Pfingsten in den römischen Sakramentaren (Miscellanea L. C. Mohlberg I, 451–479), wenigstens was die Sonntagsformulare der nachpfingstlichen Zeit betrifft, dem späteren Hadrianum nicht unähnlich gewesen sein dürfte. Demnach wären die Formulare für den 1. bis

für jedes Fest ein verhältnismäßig reichhaltiges Schema boten[6], bestand im Gregorianum ein Meßtext in der Regel nur aus drei Formeln. Es kam deswegen nicht zu jener widerspruchslosen Übernahme des gregorianischen Sakramentars, die sich Pippin ursprünglich wohl erwartet hatte, sondern was sich ergab, war eine Kompromißlösung. Die Gelasiana des achten Jahrhunderts, welche auf dem Gebiet der Sakramentarüberlieferung das Ergebnis der unter Pippin eingeleiteten Reform darstellen[7], haben die vier gregorianischen Adventmessen zwar übernommen, haben aber zugleich die einzelnen Formulare um eine zweite Kollekte, eine Präfation und eine Oratio super populum vermehrt[8]. Neben den Sonntagsmessen wurden außerdem noch drei Werktagsmessen geschaffen[9] und dem vierten Sonntag vor Weihnachten wurde noch eine *Dominica V. ante Natale Domini* vorangestellt[10]. Das Material zu diesen Ergänzungen hat zum weitaus größten Teil das Altgelasianum geliefert[11] und da in diesem Sakramentar, das trotz seiner Umgestaltung im Frankenreiche als römisches Buch galt, die Zahl der Adventformulare auf fünf angewachsen war, empfand man es nicht als Widerspruch zu dem Bestreben,

3., den 7. bis 17. und den 20. bis 24. Sonntag nach Pfingsten unmittelbar aus dem Altgelasianum ins Gelasianum des 8. Jh. übernommen worden, während die Texte für den 5. und 6., sowie für den 25. bis 27. Sonntag nach Pfingsten Neuschöpfungen darstellen. Anders allerdings A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Liturgiegesch. Quellen 11/12), Münster 1927, S. 75ff, bes. 103, der die gregorianische Vorlage des Gelasianums des 8. Jh. in einer jüngeren Schwester der Vorlage von Cod. Pad. D 47 erblickt. Für unsere Fragestellung bleibt es ohne Belang, welche von den beiden Ansichten sich als die richtige erweisen wird. Denn auch nach der These Baumstarks ist es nicht ausgeschlossen, sondern geradezu wahrscheinlich, daß wir in der Vorlage des Gelasianums des 8. Jh. (B. nennt sie Q_3) kein rein römisches, sondern bereits ein fränkisch überarbeitetes Gregorianum vor uns haben. Besonders hinsichtlich der für uns entscheidenden Sonntage, der *Dominica VIII. et IX. post sci Angeli* steht das außer allem Zweifel.

[6] Die Adventmessen des Altgelasianums weisen wenigstens 5, gewöhnlich sogar noch mehr Formeln auf; Wilson 214ff.

[7] Ihr bekanntester Vertreter ist das um 800 entstandene Sakramentar von St. Gallen (hrsg. v. K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung; Liturgiegesch. Quellen 1/2, Münster 1918). Das älteste Buch dieses Sakramentartyps liegt jedoch im Sakramentar von Gellone (Paris, Bibl. Nat. ms. lat. 12048) vor uns, das zwischen 770 und 780 zusammengestellt worden sein muß und die Grundlage der vergleichenden Studie bildet von Dom P. de Puniet, Le sacramentaire de Gellone, Rom 1938.

[8] de Puniet S. 164ff.

[9] Ebd. 168.

[10] Ebd. 164.

[11] Von den 58 Formeln der altgelasianischen Adventmessen fanden nur 5 im Gelasianum des 8. Jh. keine Verwendung. Dabei ist zu beachten, daß kaum Vat. Reg. 316, sondern ein anderes Buch dieser Gruppe die Vorlage der Junggelasiana gebildet hat. Das zeigt sich sehr deutlich bei den Winterquatembermessen der Junggelasiana (de Puniet 172ff), welche weder dem Gregorianum, mit dem sie nur wenige Formeln gemeinsam haben, entnommen wurden, noch Vat. Reg. 316, da auch mit diesem die Ähnlichkeiten verhältnismäßig gering sind. Neu geschaffen oder aus unbekanntem gallikanischem Gebetsgut übernommen werden mußten die Präfationen der Quatembertage, sowie des 5., 3. und 1. Sonntags vor Weihnachten.

die römische Liturgie einzuführen, wenn man die Zeit des Advents auf fünf Wochen ausdehnte. Auf einen sechsten Sonntag, den die Begehung der Martinsquadragese eigentlich noch gefordert hätte, mußte man dem römischen Brauch zuliebe verzichten; es fällt aber auf, daß am letzten Sonntag nach Pfingsten die beiden Kollekten mit dem Rufe *Excita* beginnen[12], jenem Rufe nämlich, der sonst so selten vorkommt[13], daß man geradezu sagen kann, er sei der Adventliturgie vorbehalten. So gewinnt man den Eindruck, daß schon in der Woche vor dem offiziellen Adventbeginn das Adventthema anklingen sollte, und die liturgische Feier der Martinsquadragese kam auf diese Weise doch noch irgendwie zu ihrem Recht.

Für den ideellen Gehalt der Adventliturgie brachte diese Auffüllung der Formulare allerdings keinen Gewinn. Die Kompilation aus verschiedenen Quellen geschah zu gedankenlos, als daß sich daraus eine wirklich durchgeformte Adventliturgie ergeben hätte. Es standen nun neben den römischen Adventgebeten, die vorzugsweise vom kommenden Fest der Erlösung sprechen, ohne jede gedankliche Brücke alte gallikanische Orationen, die mit deutlichen Worten auf das Erscheinen Christi zum Gericht hinweisen[14]. Texte, die inhaltlich zusammengehören, wurden auseinandergerissen, andere hat man aus ihrem alten Zusammenhang herausgelöst und an Stellen verwendet, wo sie ihres eigentlichen Sinnes entbehrten. So wird in den Gelasiana des achten Jahrhunderts am fünften Sonntag vor Weihnachten die Bitte ausgesprochen, Gott möge an seiner Kirche erfüllen, was er zu wirken verheißen hat; die dazugehörige Präfation jedoch, die, um diese dunkel gehaltenen Worte zu verdeutlichen, von der Gnade der Gotteskindschaft redet, die allen Völkern zuteil werden möge, wird erst am Sonntag darauf gebetet[15]. Die Quatemberpräfation des Altgelasianums, die die Fruchtbarkeit des jungfräulichen Schoßes der Gottesmutter mit der Fruchtbarkeit der Saaten vergleicht, um die in den Quatembertagen in besonderer Weise gebetet wird, findet sich in den Junggelasiana nicht mehr am Quatembermittwoch, wo sie eigentlich hingehört, sondern schon am Sonntag vorher[16]. Andere Texte

[12] Die Orationen lauten: *Excita Domine quaesumus tuorum fidelium voluntates, ut divini operis fructum propensius exsequentes pietatis tuae remedia maiora percipiant. Per Dominum. — Excita Domine tuorum corda fidelium, ut sacris intenta doctrinis et intellegant, quod sequantur, et sequendo fideliter apprehendant. Per.* Mohlberg n. 1334. 1335; bei de Puniet S. 162 sind nur die Orationsanfänge vermerkt.

[13] In den römischen Sakramentaren kommt eine solche *Excita*-Formel außer im Advent, wo sie häufig auftritt, nur noch am Fest des hl. Laurentius vor.

[14] Vgl. z. B. die beiden Formeln *Imploramus* und *Fac nos* (Mohlberg n. 1428 und 1425) am 2. Sonntag vor Weihnachten. Ein ähnlicher Fall liegt vor am 3. Sonntag vor Weihnachten in den beiden Formeln *VD. eterne Deus. Cui proprium* und *Precinge* (Mohlberg n. 1419 und 1417).

[15] Mohlberg n. 1358 und 1382. Im Missale Gallicanum vetus, wo diese Texte ursprünglich beheimatet waren, gehören sie noch demselben Formular an; Mabillon 333. S. oben S. 284.

[16] Mohlberg n. 1427. Am Quatembermittwoch, wo sie im Altgelasianum noch ihren Platz hatte (Wilson 220ff), ist sie ersetzt durch eine Formel,

wiederum, besonders solche, die in älteren Büchern, soweit sie uns bekannt sind, noch nicht vorkommen, sondern zum ersten Mal in den Junggelasiana auftreten, sind so farblos, daß sie eigentlich nur beweisen, wie wenig ihrem Verfasser das spezifische Anliegen der Adventzeit bewußt geworden ist[17].

Nicht mehr Verständnis verraten die Lektionare, die man geschaffen hat, um sie dem neuen Sakramentar an die Seite zu stellen. Auch hier hat man versucht, stadtrömischen und überkommenen fränkischen Brauch miteinander zu verbinden. Für die Epistelliste muß ein Comes wie der von Würzburg[18] maßgebend geworden sein, denn der Comes von Murbach[19], der als Lektionar der Junggelasiana betrachtet werden kann, weist dieselben Sonntagslesungen wie dieser auf. Indem die Perikopen Röm 13, 11ff und Jer 23, 5ff, die im Comes von Würzburg noch für den gleichen Tag gedacht waren[20], in der Murbacher Perikopenordnung auf zwei verschiedene Sonntage verteilt wurden, hat man auf einfache Weise eine Epistelreihe gewonnen, die für alle fünf Adventwochen ausreichte. Als Werktagslesungen fanden die alten gallikanischen Perikopen 2 Thess 1, 3—10, Jak 5, 7—10 und Mal 3, 1—4, 6a Verwendung[21]. Für die Evangelienlesungen scheint als römische Quelle nur das Homiliar Gregors des Großen zur Verfügung gestanden zu sein[22]. Diesem Buch, das zwar zu vielen,

---

die nur vom Fasten im allgemeinen redet und den Adventgedanken überhaupt nicht berücksichtigt (Mohlberg n. 1432).

[17] Als Beispiel mag die Präfation des 5. Sonntags vor Weihnachten gelten: *VD. eterne Deus. Qui nos tamquam nutrimentis instituens parvulorum, dispensatis mentis et corporis alimentis, per humanorum foves incrementa profectuum, donec immortalitatem societatemque pro nostro quique modulo finita mortalitate capiamus. Per Christum Dominum.* Mohlberg n. 1361.

[18] Die Hs. Würzburg Univ.-Bibl. Mp. th. fol. 62 stammt aus dem 8. Jh. und enthält im wesentlichen die römische Leseordnung aus der 1. Hälfte des 7. Jh.; hrsg. von G. Morin: RB 27 (1910) 46—72.

[19] Hs. Besançon 184, hrsg. von A. Wilmart: RB 30 (1913) 35—54.

[20] Den Nachweis siehe ZkTh 74 (1952) 306f.

[21] Sie finden sich im Missale von Bobbio im ersten Formular (Lowe 35), bzw. in Vat. lat. 5755 und im Lektionar von Aniane (P. Salmon, Le lectionnaire de Luxueil, Rom 1944, CV).

[22] Bernold von Konstanz († 1100) ist allerdings anderer Ansicht. Er glaubt, daß in der Perikopenordnung, wie sie im Comes von Murbach greifbar wird, die Leseordnung des Comes Hieronymi übernommen wurde (Micrologus c. 31; PL 151, 1003 C/D). Das ist insofern verständlich, als der Murbacher Comes mit dem Brief des Pseudo-Hieronymus beginnt: *In nomine Dei summi incipit prologus sancti Hieromi* (sic!) *presbyteri missus ad Constantium*; RB 30 (1913) 26. Heute wissen wir freilich, daß Hieronymus einen Comes nie verfaßt hat und daß der Brief, der unter den eben zitierten Einleitungsworten vielen Lektionaren des 7./8. Jh. vorangestellt wurde, geradeso wie der Comes, der ursprünglich mit diesem Brief verbunden war, von einem anderen, näher nicht bekannten Autor stammt. Welche Gestalt dieser „auf Wunsch des Constantius" ausgearbeitete Comes hatte, läßt sich heute nicht mehr feststellen; wir können nur vermuten, daß er späteren Lektionaren (vor allem denjenigen, die den anonymen Brief an Constantius an ihrer Spitze tragen) als Vorlage gedient hat (vgl. dazu DACL V, 249). Für uns ergibt sich daraus folgender wichtige Schluß: So wie der pseudo-hieronymianische Comes nicht das offiziell anerkannte Perikopensystem einer bestimmten (etwa der römischen) Kirche darstellte, sondern bei aller Berücksichtigung der tatsächlich geltenden Leseordnung

aber lange nicht zu allen Sonntagen des Jahres Predigtvorlagen zu bieten hatte[23], konnten jedoch höchstens drei Sonntagsevangelien entnommen werden: Lk 21, 25—32[24], Mt 11, 2—10 und Jo 1, 19—28[25]. Die restlichen Perikopen, die man noch brauchte, um die Fünfzahl der Lesungen voll zu machen, hat man gallikanischen Lektionaren entnommen: man wählte die Lesungen Mt 21, 1ff und Jo 6, 5ff, das sind die Berichte vom Einzug Jesu in Jerusalem und von der wunderbaren Brotvermehrung[26]. Daß diese Evangelien zur unmittelbar darauffolgenden Perikope Lk 21, 25ff in einem merkwürdigen Gegensatz standen, scheint den Verfasser des Lektionars nicht gestört zu haben. Darüber hinaus sind im Comes von Murbach wie in anderen fränkischen Lektio-

---

einer dem Autor bekannten Kirche nicht mehr als die private Arbeit eines beliebigen Verfassers war (dieser sagt ja in seinem Brief ausdrücklich: *Ego tamen ... ingenio quo potui ... hoc opus etsi minus instructus adsumpsi; ... In hunc quippe modum, quae vel cuiusque prophetiae lectio praesenti festivitati congruat, quid Apostoli doceant, vel ad eundem titulum quid Evangelii annuntiet authoritas, dudum vertente iam anno per omnes dies festos Ecclesiae opportune censui* (!) *omnia secundum tempus esse legenda;* Tommasi-Vezzosi V, 319f), so können sich auch alle späteren Comites, die auf der Leseordnung des Pseudo-Hieronymus beruhen oder wenigstens seinen Brief an ihren Anfang stellen, auf keine andere, gewichtigere Autorität berufen als auf die Arbeit dieses Privatmannes.

[23] Unter den 40 Perikopen, die Gregor d. Gr. in seinem Homiliar ausgelegt hat, befinden sich nur 25 Sonntagsevangelien; siehe die Übersicht bei St. Beißel 62ff. Es ist deswegen durchaus nicht von vornherein zu erwarten, daß sich darin Predigten zu allen drei Adventsonntagen, die zu Gregors Zeit gefeiert wurden, finden müssen. Vgl. auch die Bemerkung Bernolds von Konstanz: *in quo* (sc. *libro Homiliarum*) *plura evangelia penitus non tetigit;* Micrologus c. 31 (PL 151, 1003 C).

[24] Daß diese Perikope im Homiliar Gregors als Adventperikope weder bezeichnet noch gedacht war, haben wir bereits oben S. 273f erwähnt. Daß sie im Buche Gregors an erster Stelle und damit noch vor dem Fest der hl. Felicitas am 23. XI. angesetzt ist, scheint einen weiteren (wenn auch nicht gerade zwingenden) Beweis dafür zu bieten. Denn einerseits hat Gregor seine Predigten in derselben Reihenfolge niederschreiben lassen, in der er sie gehalten bzw. diktiert hat (siehe Prolog: PL 76, 1078 A), so daß die Anordnung im wesentlichen doch dem Gang des Kirchenjahres entsprechen wird; anderseits hat man in Rom den Advent nie so früh (noch vor dem 23. XI.) begonnen. Wenn also der Verfasser des Murbacher Comes — und wahrscheinlich auch schon die Verfasser früherer Perikopenverzeichnisse — Lk 21, 25ff unter die Adventperikopen aufnahmen, so haben sie das offenbar nur getan, weil sich die Homilie zu Lk 21 in verhältnismäßig großer Nähe der eigentlichen Adventhomilien befand (die Predigten zu Mt 11, 2ff und Jo 1, 19ff folgen schon bald als 6. und 7. Homilie). Im übrigen beweist uns das Evangeliar des hl. Burchard (Hs. Würzburg, Univ.-Bibl. Mp. th. fol. 68), dessen Randvermerke wohl Mt 11, 2ff und Jo 1, 19ff, aber nicht Lk 21, 25ff als Adventperikopen angeben, daß es auch römisch-fränkische Leseordnungen gab, die Lk 21, 25ff als Adventlesung nicht kennen. Im Burcharder Evangeliar ist als 3. Adventlesung Lk 1, 26ff angegeben; St. Beißel 124.

[25] Daneben fand sich noch eine Werktagsperikope, die für den Quatembersamstag bestimmt war: Lk 3, 1ff (PL 76, 1159).

[26] Die Perikope Jo 6, 5ff fand sich in den alten gallikanischen Lektionssystemen wie im Weißenburger Codex, im Evangeliar des hl. Kilian und in der Hs. Trier 134 (s. oben S. 281, Anm. 125 u. 126) allerdings nicht als Lesung für die Adventzeit, sondern nur für das Epiphaniefest; da sie aber in die Worte ausklingt „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll", schien sie auch als Adventlesung geeignet.

naren des achten Jahrhunderts[27] auch Mittwoch und Freitag mit eigenen Lesungen ausgestattet; in der Adventzeit handeln sie fast ausschließlich von der Wiederkunft Christi zum Gericht und heben sich dadurch ebenso stark wie die Perikope Lk 21, 25ff von den meisten Sonntagsevangelien ab[28]. Im Lektionssystem, das Theodor Klauser als Typus *A* bezeichnet, wird dem Sonntag vor dem Adventbeginn, d. i. der *Dominica VII. post sci Angeli* die Perikope Mk 12, 28—34a zugewiesen, die mit den Worten Jesu schließt: „Du bist nicht weit vom Reiche Gottes"[29]. Diese Aussage, die den Höhepunkt des Tagesevangeliums darstellt, soll offenbar schon auf die kommende Adventzeit hinweisen und so haben wir hier einen ähnlichen Fall wie in den Sakramentartexten der Junggelasiana: in beiden Büchern wird versucht, den letzten Sonntag nach Pfingsten bereits in die Thematik der Adventzeit hereinzuziehen.

Verhältnismäßig gering war die Umgestaltung, welche die römischen Antiphonare im Frankenreich erfahren haben. Das Antiphonar von Rheinau[30], welches dem ausgehenden achten Jahrhundert angehört und auf fränkischem Boden noch am meisten von allen überarbeitet worden ist[31], beginnt das Proprium de tempore in Angleichung an die neugelasianischen Sakramentare mit einer *Dominica V. ante Natale Domini*[32]. Was dieser Überschrift aber folgt, ist nur das Formular *Dicit Dominus* vom 24. Sonntag nach Pfingsten, das der Bearbeiter lediglich dadurch

[27] So z. B. im Evangeliar des hl. Burchard; siehe St. Beißel 124.

[28] Besonders stark tritt die Diskrepanz zwischen Werktags- und Sonntagsperikopen im Burcharder Evangeliar zutage, wo z. B. am 3. Adv.-Sonnt. der Bericht von der Verkündigung an Maria (Lk 1, 26ff) und am darauffolgenden Mittwoch und Freitag die eschatologische Rede (Mt 24, 23ff) verlesen wird; Beißel a. a. O.

[29] Th. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum (Liturgiegesch. Quellen u. Forschungen 28), Münster 1935, S. 166, n. 303. Diese Leseordnung steht, wie sich aus einem Vergleich mit anderen Lektionaren ergibt, allerdings sehr isoliert da. Die meisten Leseordnungen, wie z. B. die des Comes von Murbach, geben für den letzten nachpfingstlichen Sonntag die Perikope Mt 9, 18ff (Heilung der blutflüssigen Frau) an: RB 30 (1913) 51. Das Perikopensystem, das dem Homiliar des Paulus Diaconus zugrunde liegt, setzt für denselben Tag die Lesung Mt 11, 18ff (Weheruf über die unbußfertigen Städte) fest: F. Wiegand, Das Homiliarium Karls des Großen, Leipzig 1897.

[30] Die Hs. (Zürich, Kantonalbibl. 30) stammt aus dem Ende des 8. Jh.; hrsg. von R. J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex, Brüssel 1935, Spalte 2.

[31] Irgendwelche fränkische Zusätze zeigen sich in allen uns bekannten Antiphonaren. Das Marienfest z. B., das im Antiphonar von Senlis am 17. I. (*XIIII kal. febr.* dürfte ein Schreibfehler sein) und in den Antiphonaren von Mont-Blandin und Compiègne sowie im Graduale von Monza am 1. I. aufscheint (Hesbert 23*bis* u. 16*bis*), ist ein altes gallikanisches Fest, das auch schon durch das Missale von Bobbio und eine Freisinger Hs (München, Clm. 6229) bezeugt wird (P. Salmon, Le lectionnaire de Luxueil, S. CVIf); da es seinem Ursprung nach ein Begleitfest von Weihnachten ist, rückte es nach der Einführung des Festes am 25. XII. auf den Oktavtag von Weihnachten. Ebenso deutet die Existenz des Formulars *Omnes gentes* am 7. Sonntag n. Pfingsten, welches durch den Vermerk *non est in antefonarios Romanos* im Antiphonar von Mont-Blandin deutlich als nicht-römisches Formular gekennzeichnet wird (Hesbert 179, Spalte 0), auf fränkischen Einfluß hin.

[32] Hesbert 0.

auf das Adventsthema abzustimmen suchte, daß er dem überlieferten Offertorium *De profundis* noch ein zweites hinzufügte, das den Zeitgedanken deutlicher ausspricht: *Audi Israhel, ecce venio ego Dominus*[33]. Daß auch hier der vierte Adventsonntag, d. i. die ehemalige Dominica vacans bereits ein Formular besitzt[34], kann man nicht eigentlich als fränkischen Zusatz buchen, denn auch in Rom wurden spätestens im achten Jahrhundert die Sonntage nach den Quatemberwochen mit eigenen Formularen ausgestattet. Daß jedoch im Antiphonar von Rheinau die Texte des Quatembersamstags dazu verwendet worden sind und nicht, wie es Bernold von Konstanz als römischen Brauch bezeugt[35], das Offizium des Quatembermittwochs wiederholt wurde, erweist sich als fränkische Eigenart. Darüberhinaus aber lassen sich keine Anzeichen einer fränkischen Bearbeitung entdecken.

So scheint es, daß die Bemühungen Pippins am ehesten auf dem Gebiet des Kirchengesanges, dessen Reform er sich ja auch vor allem zuwandte[36], Erfolg hatten. Aufs Ganze gesehen jedoch ist sein Versuch, die römische Liturgie im Frankenreich durchzusetzen, gescheitert. Auch die Adventliturgie ist nicht eigentlich römisch geworden. Karl der Große hat darum denselben Versuch noch einmal unternommen. Dabei war es ihm vor allem um die Verbesserung der Lektionare[37] und Sakramentare, die unter Pippin am meisten mißglückt war, zu tun. Papst Hadrian wurde ersucht, ein Sakramentar, wie es Gregor der Große einst abgefaßt hatte, über die Alpen zu schicken[38], und Paulus Diaconus, der in den Jahren 782 bis 786 am Hof des fränkischen Königs weilte, erhielt den Auftrag, aus dem Schatz der Väterliteratur passende Lesungen für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres zusammenzustellen[39]. Beide Wünsche wurden erfüllt, allerdings in einer Weise, die den Erfolg der Reform erst wieder in Frage stellte. Paulus Diaconus verließ den fränkischen Hof, um auf Monte Cassino seine Arbeit in Angriff zu nehmen, noch bevor er das neue Sakramentar, das der Papst schicken sollte, zu sehen bekam. So war er gezwungen, seinem Homiliar ein Gelasianum des achten Jahrhunderts mit der dazu gehörigen Perikopenordnung zugrunde zu legen. Das bedeutete für den Advent, daß er im Homiliar des Paulus Diaconus auf einen Zeitraum von

[33] Das Offertorium *Audi Israel* wurde nach manchen Hss. auch am Quatemberfreitag verwendet; Tommasi-Vezzosi V, 10.

[34] Hesbert 7*bis*.

[35] Micrologus c. 29 (PL 151, 1002 B/C).

[36] Siehe die Anm. 2 zitierten Worte aus der Admonitio generalis Karls d. Gr.: *Ut cantum Romanum pleniter discant* ...

[37] ... *Nos nihilominus solerti eadem* (sc. *ecclesias*) *curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum* (Vorwort des Kaisers zum Homiliar des Paulus Diaconus; Wiegand, a. a. O. S. 15).

[38] Papst Hadrian spricht von einem *sacramentarium immixtum*, das er dem Kaiser hatte überweisen lassen; Cod. Carol., Ep. 92 (MGH, Epist. III, 626).

[39] Ausgaben: Fr. Wiegand, Das Homiliarium Karls des Großen, Leipzig 1897; PL 95, 1159ff (letztere Ausgabe ist jedoch ungenügend, weil sie auf dem wertlosen Kölner Druck von 1539 beruht und von späteren Zutaten nicht frei ist).

fünf Wochen berechnet war[40]. Als dieses erschien und überraschend schnelle Verbreitung fand, stimmte es mit dem Sakramentar, das mittlerweile (zwischen 786 bis 791) Karl dem Großen aus Rom übersandt worden war, bereits nicht mehr überein. Denn das hadrianische Gregorianum enthielt nur vier Adventmessen, und Alkuin, der es noch einmal überprüfen sollte, bevor es zum offiziellen Sakramentar im Frankenreich erklärt wurde, hütete sich, diesen vier Adventformularen noch ein fünftes hinzuzufügen. Weniger treu allerdings ist Alkuin dem römischen Brauch gegenüber geblieben, als es sich darum handelte, für den Advent auch eigene Präfationen zu schaffen. Im Anhang, den er für das neue Sakramentar herstellen mußte, weil dort wichtige Texte fehlten, ohne die man vielleicht am päpstlichen Hof in Rom, aber nicht in den Pfarrkirchen des Frankenreiches sein Auslangen finden konnte, treffen wir neben drei Werktagspräfationen, die dem römischen Sakramentar ebenso fremd waren wie Werktagsmessen, auch eine Präfation für eine *Dominica quincta* (sic) *ante Natale Domini* an[41]. Dazu hat Alkuin aus den Gelasiana des achten Jahrhunderts die Reihe der nachpfingstlichen Sonntage, die im Gregorianum fast gänzlich fehlten[42], übernehmen müssen und unter diesen befand sich auch das Formular vom 27. und letzten Sonntag nach Pfingsten: *Excita ... voluntates*. Da hier das Adventsthema schon irgendwie vorausgenommen war[43] und nun in der Präfation, die zu keinem anderen als zu diesem Sonntag gehören konnte[44], noch einmal, und zwar mit aller Deutlichkeit, ausgesprochen wurde, lag es nur zu nahe, den letzten Sonntag nach Pfingsten zugleich als den ersten Adventsonntag zu betrachten. Als ein weiteres Zugeständnis an die gallikanische Überlieferung muß es schließlich gewertet werden, daß Alkuin im dritten Teil seines Anhangs auch zwei Benediktionen für die Adventzeit vorgesehen hat[45]. Mehr Konsequenz hat er wieder gezeigt, als er daran ging, das Perikopensystem dem gregorianischen Sakramentar anzupassen[46]. Der Comes

[40] Die Codd. Aug. 14, 19 u. 29 (9. Jh.) und Cod. Monac. 4533 (10./11. Jh.), auf denen die Ausgabe von Wiegand beruht, weisen die Perikope Jo 6, 5ff mit der Homilie des hl. Augustinus *Miracula, quae fecit* (PL 95, 1453–1457) der *Ebdomada V. ante natale Domini* zu; Wiegand 17. — Bei Migne ist dieselbe Perikope fälschlicher Weise auf den 23. Sonntag nach Pfingsten verlegt. Nach Wiegand (S. 70) ist jedoch die Fünfzahl der Adventsonntage ein Charakteristikum des echten Homiliars des Paulus Diaconus.

[41] Muratori II, 342.

[42] Wie das zu erklären ist, siehe J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[3], Wien 1952, I, 81f.

[43] S. oben S. 442.

[44] Das Formular *Excita ... voluntates* war auch bei Alkuin das letzte nachpfingstliche Sonntagsformular (Muratori II, 176) und eine Zählung, die sich überschneidet, war nichts Außergewöhnliches. Auch im Sakramentar von Gellone tragen die 5 Adventsonntage die Überschrift *Dom V., IV., ... ante Nat. Dom.* und zugleich *Ebd. XXVIII., ... post Pentec.*; de Puniet 164ff.

[45] Muratori II, 374.

[46] Im Vorwort zum Supplement des Comes Alcuini spricht sein Verfasser (wahrscheinlich Abt Helisachar) die Überzeugung aus, Alkuin habe seinen Comes angelegt *imitando ac sequendo libellum Gregorii Papae Sacramentorum*

Alcuini[47] zählt nicht mehr als vier Adventsonntage. Die Lesungen, die er dafür bietet, sind dieselben wie im Comes von Würzburg und im Comes von Murbach, nur daß die alttestamentliche Lesung Jer 23, 5—8, die im Würzburger Lektionar als zweite Epistel für den ersten Adventsonntag bestimmt war, fortgelassen wurde. Auch die gallikanischen Adventperikopen 2 Thess 1, 3ff, Jak 5, 7ff und Mal 3, 1ff, die wir im Comes von Murbach noch vorfanden, sind bei Alkuin verschwunden. Die Zahl der Evangelienlesungen in der Adventzeit beläuft sich, wie Alkuins Homiliar beweist[48], ebenfalls nur auf vier; sie sind wahrscheinlich dieselben wie im Homiliar des Abtes Smaragdus, das in den ersten Jahren des neunten Jahrhunderts angelegt wurde[49] und folgende Adventperikopen enthält: Mt 21, 1ff; Lk 21, 25ff; Mt 11, 2ff; Jo 1, 19ff[50]. Ob Alkuin auch die Antiphonare neu überprüft hat, um sie der römischen Ordnung anzugleichen, ist nicht sicher. Es fällt jedoch auf, daß die Antiphonare von Senlis[51] und Compiègne[52], die beide im neunten Jahrhundert geschrieben wurden, im Gegensatz zum Rheinauer Antiphonar nur mehr vier Adventsonntage kennen[53] und am vierten Sonntag nach römischer Sitte das Formular des Quatembermittwochs wiederholen[54].

So war durch die Bemühungen Karls des Großen und seines Hoftheologen Alkuin die Adventliturgie des Frankenreiches doch weitgehend der römischen angeglichen worden. Auch was ihren Ideengehalt angeht, zeigte sie nun ein bedeutend einheitlicheres Gepräge als ein halbes Jahrhundert vorher. Alkuin hat sich nicht nur die Mühe genommen, die alten Formeln durchzusehen und, wo es not tat, zu verbessern[55]; er hatte auch das Adventsthema

(Tommasi-Vezzosi V, 314). Die Organisation der Adventzeit scheint diese Auffassung voll zu bestätigen. Sonst ist man heute der Ansicht, daß Alkuin nur ein prähadrianisches Sakramentar benützt haben könne, da es mit dem Hadrianum nicht ganz übereinstimmt; RB 29 (1912) 347; DACL V, 301.

[47] Tommasi-Vezzosi V, 310.

[48] Daß Alkuin ein Homiliar angelegt hat, scheint durch die Nachricht seines ersten, allerdings anonymen Biographen: *Collegit multis de Patrum operibus homeliarum duo volumina* (PL 100, 103 D), sicher zu stehen. G. Morin glaubte es in der Hs. Paris, B. N. 14302 aufgefunden zu haben und konnte dort für die Adventzeit nur Homilien zu vier Sonntagen feststellen; RB 9 (1892) 491—497; danach DACL VI, 506.

[49] Für die Jahre 823—833 wird seine Existenz durch einen Reichenauer Handschriftenkatalog bereits bezeugt; DACL V, 324. Ausgabe: PL 102, 14—552.

[50] PL 102, 512ff.

[51] Ausgabe: Hesbert, Spalte VI.

[52] Abfassungszeit zwischen 860 und 880. Ausgabe: Hesbert, Spalte IV.

[53] Wenigstens im Antiphonar von Senlis deutlich nachzuweisen; das Antiphonar von Compiègne ist am Anfang defekt.

[54] Auszunehmen ist nur im Antiphonar von Compiègne der Introitus *Memento nostri*, der nie als authentisch, d. h. römisch anerkannt wurde (siehe z. B. Berno von Reichenau, Liber qualiter adventus domini celebretur c. 3: *Introitus Memento in nullo authentico invenitur Antiphonario, sed ipsum officium a quodam pro libitu est superadditum;* PL 142, 1083 D). Dazu ist er das einzige Stück im Antiphonar, das mit Neumen versehen wurde (Hesbert 7*bis* Anm. 3), was ebenfalls auf eine Neuerung hinweist.

[55] Als Beispiel dafür mag folgende Präfation des Missale Gallicanum Vetus

besser gefaßt. Er übernahm von Rom nicht nur die Adventformulare, sondern auch die Adventauffassung. Es war ihm selbstverständlich, daß es in der Adventzeit vor allem darum ging, sich auf die Feier der Geburt des Herrn in würdiger Weise vorzubereiten. In den Präfationen, die zum Teil von ihm selber stammen dürften[56], heißt es:

Es ist in Wahrheit würdig und recht, dir immer und überall Dank zu sagen, Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, und dich in deiner unendlichen Güte mit unermüdlichem Flehen zu bitten, daß dein eingeborener Sohn immer in unseren Herzen bleibe. Er hat sich gewürdigt, aus dem Schoß der Jungfrau und Mutter geboren zu werden. So mache er uns auch fähig, das Fest seiner Geburt recht zu feiern und zu den ewigen Freuden zu gelangen[57].

Ähnlich lautet die Präfation der dritten Werktagsmesse:

Es ist in Wahrheit würdig und recht, dir immer und überall Dank zu sagen durch Christus unseren Herrn, der, von den Vätern der Vorzeit erwartet, vom Engel verkündet, von der Jungfrau empfangen, am Ende der Zeiten den Menschen erschienen, uns gnädig sein möge, da das Fest seiner Geburt schon herannaht. Er komme mit dir und dem heiligen Geiste zu uns, um immer bei uns zu bleiben[58].

Der Gedanke an die Parusie, der der fränkischen Kirche während der Adventzeit so vertraut geworden war, wird deshalb von Alkuin nicht ausgeschaltet. Er ist auch ihm geläufig, aber er weiß ihn im richtigen Verhältnis zum Hauptthema zu sehen. In der Präfation zum fünften Sonntag vor Weihnachten hat er das mit folgenden abgewogenen Worten zum Ausdruck gebracht:

Es ist in Wahrheit würdig und recht, dir immer und überall Dank zu sagen durch Christus unseren Herrn. Laß uns das Geheimnis seiner ersten Ankunft in einem würdigen Dienst des Lobes also feiern und dieses gegenwärtige Leben so schuldlos führen, daß wir ohne Furcht auch seine zweite Ankunft erwarten können[59].

(Mabillon 333) dienen, die in den Gelasiana des 8. Jh. noch in der alten, schwer verständlichen Form aufscheint (Mohlberg n. 1382) und erst von Alkuin (Muratori II, 160) merklich verbessert wurde:

Gelasianische Fassung:

VD. eterne Deus. Cui proprium est ac singulare, quod bonus es et nulla umquam ac te es commutatione diversus, propitiare supplicationibus nostris et Ecclesiae tuae misericordiam tuam, quam confitetur, ostende, manifestans plebi tuae unigeniti tui mirabile sacramentum, ut in universitate nationum perficiatur, quod per verbi tui evangelium promisisti, et habeat plenitudo adoptionis, quod protulit testificatio veritatis. Per eundem Chr.

Alkuinische Fassung:

VD. aeterne Deus. Cui proprium est ac singulare, quod bonus es et nulla umquam a te es commutatione diversus: propitiare quaesumus supplicationibus nostris et Ecclesiae tuae misericordiam tuam, quam deprecatur, ostende, manifestans plebi tuae Unigeniti tui et Incarnationis mysterium et adventus mirabile Sacramentum; ut in universitate nationum constet esse perfectum, quod Vatum oraculis fuit ante promissum, percipiantque dignitatem adoptionis, quos exornat confessio veritatis. Per quem.

[56] Von den elf Alkuinischen Adventpräfationen ist nur die Präfation für den 4. Sonnt. vor Weihn. und für den Quatembersamstag eindeutig junggelasianischen Ursprungs; die Präfationen für den 3., 2. u. 1. Sonntag vor Weihn. zeigen starke Ähnlichkeit mit mozarabischen Formeln. Die übrigen 6 alkuinischen Präfationen sind sonst nirgends nachweisbar.

[57] 2. Werktagspräfation; Muratori II, 160 B.

[58] Muratori II, 160 B.

[59] Muratori II, 159.

An eine gründlichere Neugestaltung der Adventliturgie, die sich auch auf ihr Perikopensystem, das am meisten an Unebenheiten litt, erstreckt hätte, wagte sich Alkuin allerdings nicht heran. Immerhin ist durch seine Tätigkeit gegenüber dem Reformversuch unter Pippin ein beachtlicher Fortschritt erzielt worden. Freilich, bis er sich in der Praxis auch auswirkte, mochte es noch lange dauern. Während in der kaiserlichen Pfalz zu Aachen die reformierten Bücher zur Abschrift auflagen, fuhr man in den meisten Pfarren fort, die alten gelasianischen Sakramentare zu gebrauchen[60]. Für die Lesungen griff man zu einem Lektionar vom Typ des Murbacher Comes und als Predigt verlas man eine der Homilien aus dem Homiliar des Paulus Diaconus; und da in diesen Büchern ein Advent von fünf Wochen angesetzt war, begann man auch dessen Feier wie seit jeher am fünften Sonntag vor Weihnachten. Dieser Brauch erwies sich als so eingewurzelt, daß sich Abt Helisachar, der Kanzler Ludwigs des Frommen, veranlaßt sah, dem Comes des Alkuin einen Anhang beizufügen, in dem wieder eine *Dominica V. ante Natale Domini* aufscheint mit der bekannten gallikanischen Lesung 2 Thess 1, 3—10[61]. Auch die Jakobusbriefperikope (5, 7—10), die einige Jahrzehnte früher aus gallikanischen Lektionaren in den Murbacher Comes übernommen worden war, findet im Supplement des Alkuin wieder offizielle Anerkennung[62]; sie wird dort für den Mittwoch in der vierten Woche vor Weihnachten angegeben[63]. Ja, sogar in gregorianischen Sakramentaren wurde der Advent auf fünf Wochen erweitert, wie uns die Hs F 12 aus dem Archiv zu St. Peter in Rom[64] und das aus dem zehnten Jahrhundert

[60] Man benützte sie entweder in der Form, die sie im Lauf des 8. Jh. erhalten hatten und die wir als den Typ der Junggelasiana bezeichnen, oder man griff zu einem Buch von der Art des Prager Sakramentars, das im wesentlichen nichts anderes ist als ein Altgelasianum, dessen Meßtexte nach dem Muster des Gregorianums auf Schemata von nur drei Formeln reduziert wurden.

[61] Im Murbacher Comes war diese Lesung für den Mittwoch in der 5. Woche vor Weihn. angegeben; RB 30 (1913) 52. Das Supplement zum Comes des Alkuin ist herausgegeben von Tommasi-Vezzosi V, 314—318; dort findet sich diese Perikope als Nr. 50 S. 317.

[62] Dennoch stand es jedem frei, ob er die Texte des Supplements verwenden wollte oder nicht; sie wurden, wie es im Vorwort heißt, vom Verfasser dargeboten, *quia a multis ea quaerere noverimus, ... quibus vero displicent, caeteris quibus placent (pace charitatis utrinque regnante) utendas dimittant;* Tommasi-Vezzosi V, 314.

[63] Ebd. 317, n. 51.

[64] Die Sakramentar-Hs. (fol. 84—215) beginnt defekt mit der Sekret des Quatembersamstags im Advent (in der Urschrift gingen ihr offenbar die Formulare für die übrigen Quatembertage und 3 Sonntage voraus) und am Schluß des Buches fol. 209r findet sich noch ein Formular für die *Dominica V. ante Nat. Dni* (mit der Oration *Excita ... voluntates* und der Präfation, die auch schon im Alkuinischen Anhang für den 5. Sonntag vor Weihn. vorgesehen ist; wir haben also hier einen handschriftlichen Beweis für unsere oben Anm. 44 ausgesprochene Vermutung, daß das Formular *Excita ... voluntates*, welches Alkuin als letztes nachpfingstliches Sonntagsformular in seinen Anhang aufgenommen hat, zusammen mit der von ihm gebotenen Präfation als 5. Sonntagsformular der Adventzeit betrachtet wurde). Die Hs. wird kurz beschrieben auch bei A. Ebner, Quellen und Forschungen, Freiburg 1896, 185.

stammende Sacramentarium S. Eligii[65] beweist. Zahlreiche Lektionare des zehnten und elften Jahrhunderts weisen ebenfalls Perikopen für fünf Adventsonntage auf[66], und denselben Brauch bezeugen uns noch im 15. Jahrhundert die beiden Seckauer Missalien in der Grazer Univ.-Bibliothek Hs. 474[67] und 716[68]. Wir sehen daraus, wie stark sich die gelasianische Tradition seit der Mitte des achten Jahrhunderts eingelebt hatte.

Daneben gab es freilich auch noch eine andere Praxis; wir können sie als die gregorianische Richtung bezeichnen. Man hielt streng an der Vierzahl der Adventsonntage fest, so wie es durch den Comes des Alkuin und das hadrianische Gregorianum als Norm ausgegeben worden war. Als Zeugen dafür können wir nennen die bekannten Abschriften des Aachener Urexemplars[69] und aus etwas späterer Zeit das in England beheimatete Leofric-Missale[70]. Sie bilden aber eine verhältnismäßig kleine Gruppe. Verbreiteter scheint ein anderer Typ des Gregorianums gewesen zu sein, der sich, was die Gestaltung der Adventzeit angeht, wie eine Mischform zwischen der streng gregorianischen und der gelasianischen Überlieferung ausnimmt. Ihren wichtigsten Vertreter haben wir im Codex der Kapitelsbibliothek zu Padua D 47 vor uns, dem bekannten Gregorianum, das zwischen 823 und 855 nach einer vorhadrianischen Vorlage und unter Zuhilfenahme eines Gelasianums des achten Jahrhunderts abgefaßt worden ist[71]. Hier sind als Adventsformulare nur die vier römischen Messen angeführt, die wir auch vom Hadrianum her kennen[72]. Ein fünfter Adventsonntag findet sich nicht. Trotzdem ließ der Verfasser das Formular, das die gelasianische Quelle für den fünften Adventsonntag bot, nicht einfachhin fallen, sondern er fügte es als Meßtext der *Ebdomada IX post sci Angeli* ein[73]. In ähnlicher Weise treffen wir in vielen Lektionaren des neunten[74] und zehnten[75] Jahrhunderts, die äußerlich dem reinen

[65] Hrsg. von Hugo Menard, Divi Gregorii Papae I liber sacramentorum, Paris 1642; abgedruckt PL 78, 25–264. Das Formular des 5. Sonntags vor Weihn. ebd. 190.

[66] Siehe die Liste bei Beißel, S. 165, Spalte 3, 7, 8, 9, 10, 12, 13.

[67] J. Köck, Handschriftliche Missalien in Steiermark, Graz, 1916, 38, n. 11.

[68] Ebd. 53, n. 24.

[69] Siehe die bei Lietzmann S. XVIIf und XXIIf angeführten Hss.

[70] Hrsg. von F. E. Warren, The Leofric Missal, Oxford 1883; die Adventmessen siehe dort S. 127–129.

[71] So wenigstens H. Schmidt, Die Sonntage nach Pfingsten in den römischen Sakramentaren: Miscellanea L. C. Mohlberg I, 451–479. Mohlberg sieht in der zweiten Quelle ein Sakramentar aus der Zeit nach Gregor II. († 731); Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum, Münster 1927, XXXVII. Die Ansicht Baumstarks haben wir schon oben Anm. 5 erwähnt; nach ihm gehen das Hadrianum und das Paduense auf die gleiche Vorlage *H* zurück (eine ältere Schwester von Q_3, der gregorianischen Vorlage der Gelasiana des 8. Jh.), nur daß H die nachpfingstlichen Sonntagsformulare, die in *H* bereits vorhanden waren, abstieß, während P sie übernahm; ebd. 103.

[72] Mohlberg-Baumstark S. 63–65.

[73] Ebd. S. 62; vgl. dazu de Puniet 164.

[74] Zu ihnen gehören vor allem die Hss., die Th. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum, Münster 1935, zu den Typen *H*, *A* und *Σ* zusammen-

gregorianischen Sakramentar völlig angeglichen wurden und nicht mehr als vier Adventsonntage aufführen, die fränkische Adventperikope Jo 6, 5ff mit dem Bericht von der Brotvermehrung am letzten nachpfingstlichen Sonntag[76] wieder. Auch Rupert von Deutz (1070—1129) setzt in seinem Traktat De divinis officiis ganz selbstverständlich voraus, daß am letzten, d. i. für ihn am 23. Sonntag nach Pfingsten als Epistel Jer 23, 5ff und als Evangelium Jo 6, 5ff gelesen wird[77]. Bei ihm scheint allerdings der Zusammenhang dieser Perikopen mit der Adventzeit in Vergessenheit geraten zu sein. Die Kirche gedenkt, wie er sagt, an diesem Tag des Volkes der Juden, dessen versprengte Reste der Herr noch einmal heimholen wird. Dann wird er sie zum Mahl der Gnade führen, die sie einst abgelehnt haben. Darauf deutet der Bericht von der Speisung der Fünftausend hin, der an diesem Tag gelesen wird, und dann wird auch erfüllt sein, was Jeremias vorausgesagt hat: „Es werden Tage kommen, spricht der Herr, da wird man nicht mehr sagen: So wahr der Herr lebt, der die Söhne Israels aus Ägypten herausgeführt hat! Man wird vielmehr sagen: So wahr der Herr lebt, der die Nachkommenschaft des Hauses Israel aus dem Nordland und aus allen Ländern, wohin ich sie verstoßen hatte, hergeführt und heimgebracht hat!"[78]. Anderswo jedoch muß man diese Perikopen deutlich in Verbindung mit dem Adventsthema gesehen haben; denn im Missale von Sarum, das ein Zeuge für die Liturgie ist, die in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts in der Normandie ausgebildet worden ist und sich dann in England bis ins 16. Jahrhundert hinein erhalten hat[79], wird der Sonntag, an dem diese beiden Perikopen gelesen werden, *Dominica proxima ante Adventum*[80] genannt.

So bestand nach dem Tode Karls des Großen in den Kirchen des Frankenreiches noch lange keine einheitliche Praxis. Amalar von Metz († gegen 853) stellt mit Befremden fest, daß in den „alten" Missalien und Lektionaren fünf Adventsonntage vorgesehen sind[81], während die Bücher, die Gregor den Großen zum Autor haben, nur vier Adventwochen kennen[82]. Er gibt sich aber keine Rechenschaft darüber, welcher von den beiden Bräuchen mit mehr Berechtigung geübt wird, noch woher diese verschiedene

faßt. Die erwähnte Perikope siehe ebd. S. 42, n. 233; 88, n. 258; 126, n. 262.

[75] Siehe Beißel 165, Spalte 2, 4, 6, (9), 11, (12).

[76] In den Typen bei Klauser *Dominica VII post sci Cypriani* genannt; a. a. O.

[77] PL 170, 330.

[78] Ebd.

[79] Über die Bedeutung des Ritus von Sarum für England und zum Teil auch noch für das Festland siehe J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[3], I, 135f.

[80] J. Wickham Legg, The Sarum Missal, Oxford 1916, S. 195.

[81] Liber officialis III, 40, 1 (J. M. Hanssens, Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia II [Studi e testi 139], Città del Vaticano 1948, 374).

[82] *Auctor missalis, quod vocatur Gregorianum, et antiphonarii nos tangit, ut recolamus nativitatem Domini celebratam per tres ordines librorum, scilicet legis, prophetarum et psalmorum, necnon et per quartum, id est principium evangelii ...*; ebd. 40, 2.

Sitte stammt. Er nimmt sie vielmehr als eine Gegebenheit hin und bemüht sich, ihr durch mehrfache allegorische Deutungsversuche einen Sinn zu geben. Die fünf Adventwochen sollen nach ihm an die fünf Weltzeitalter erinnern, in denen jeweils die erwählt wurden, die an den Advent des Herrn glaubten; die vier Wochen hingegen haben insofern ihre Berechtigung, als auch die heiligen Schriften den Messias auf vierfache Art verkünden: durch das Gesetz, die Psalmen, die Propheten und den Anfang des Evangeliums[83]. Nach einer anderen Auslegung sind fünf Wochen gewählt, weil auch der Mensch fünf Sinne besitzt, während die vier Wochen an die vier Elemente erinnern, aus denen der menschliche Körper besteht. In beiden Fällen aber wird versinnbildet, daß es der ganze Mensch ist, der sich auf die Ankunft des Herrn vorbereiten soll. Eine letzte Begründung sieht Amalar darin, daß es in der Kirche zwei verschiedene Stände gibt, den Laienstand und den geistlichen Stand. Die Angehörigen des geistlichen Standes werden durch die vier Evangelien, welche den vier Adventwochen entsprechen, zu einem vollkommeneren Leben angeeifert, den Weltleuten aber gilt das Wort des Propheten, das am fünften Sonntag vor Weihnachten verkündet wird: „Siehe, es werden Tage kommen, da man sagen wird: So wahr der Herr lebt, der die Nachkommenschaft des Hauses Israel aus allen Ländern heimgeführt", d. h. — so erklärt es Amalar — durch die Taufe von der Knechtschaft des Satans befreit hat[84]. So beginnt für Amalar der Advent offiziell mit dem vierten Sonntag vor Weihnachten, im fünften aber sieht er den *dies praeparationis adventus*[85].

Dabei müssen wir feststellen, daß Amalar, wenn er diese doppelte Praxis erwähnt, noch ganz übersehen hat, daß es im Reiche Karls des Großen auch Gebiete gab, wo die Reform überhaupt nicht durchgedrungen ist und man immer noch bei der alten, heimischen Form der Adventliturgie geblieben war. Das war der Fall in der Kirche von Mailand, wo die Bemühungen des Kaisers am Widerstand von Klerus und Volk gescheitert sind[86]. Die Bücher der mailändischen Liturgie[87] setzen alle für den

[83] Ebd.

[84] Ebd. IV, 30, 3–6 (Hanssens S. 501f).

[85] So wenigstens nach der Interpretation des Berno von Reichenau: *Dominica quinta ante Nativitatem Domini, quam Amalarius praeparationem Dominici adventus nominavit;* De officio missae IV (PL 142, 1064 A); ähnlich in seiner Schrift Qualiter adventus Domini celebretur I (PL 142, 1080 C; bei Migne steht hier allerdings irrtümlicher Weise *quarta* statt *quinta*).

[86] Was uns Landulph in seiner Historia Mediolanensis II, 10–12 (PL 147, 853ff) über die geradezu grausame Art, mit der Karl d. Gr. die römische Liturgie den Mailändern aufzwingen wollte, erzählt, wird weit übertrieben sein und vor allem die legendenhafte Ausschmückung des Berichtes mit Wundern, die der Mailänder Lokalliturgie die göttliche Bestätigung und damit ihr Existenzrecht sichern sollen, wird kaum der historischen Wirklichkeit entsprechen; aber der Kern dieses ausführlichen Berichtes muß doch auf Wahrheit beruhen.

[87] Zu diesen gehören Cod. Vat. Reg. lat. 9, ein Epistolar des 8. Jh., dessen Perikopen von den späteren mailändischen Lektionaren zwar merklich abweichen, aber vielleicht nur einen früheren Stand der Entwicklung wieder-

Advent einen Zeitraum von sechs Wochen fest, d. h. die Martinsquadragese blieb hier in ihrem vollen Umfang auch in der Liturgie erhalten. Das Sakramentar von Bergamo beginnt demgemäß das Kirchenjahr mit dem Fest des heiligen Martinus, und darauf folgt nach wenigen Heiligenmessen sofort das Formular für den ersten Adventsonntag[88]. Dem Inhalt nach zeigen die Texte ein ähnliches Gepräge wie die Adventformulare der gallikanischen und der mozarabischen Liturgie. Menschwerdung und Parusie bilden auch hier die beiden Pole, um die die Gedanken kreisen. Trotzdem stehen sie sich hier nicht so unausgeglichen gegenüber, wie es uns an der gallikanischen oder altspanischen Adventliturgie aufgefallen ist. Das Gedächtnis der Menschwerdung nimmt einen auffallend breiten Raum ein. Schon am dritten Adventsonntag heißt es:

Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, Schöpfer des Menschen, der du gewollt hast, daß dein Wort in den Schoß der Jungfrau hernieder steige: achte in Güte auf die Bitten derer, die zu dir flehen, durch Christus unseren Herrn![89].

Und am Sonntag darauf finden wir u. a. folgende Formel:

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast dich gewürdigt, durch die Ankunft deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, deine Herrlichkeit in einem neuen Lichte uns zu zeigen. Gib, daß wir auch im Reich der Gnade den zu unserem Gefährten haben dürfen, der durch die Geburt aus der Jungfrau die Gestalt unseres Fleisches mit uns geteilt hat![90].

Am fünften Adventsonntag steht dieses Thema noch deutlicher im Vordergrund und der sechste entspricht dem *dies sanctae Mariae* in der mozarabischen Liturgie. Er ist dem Geheimnis der Verkündigung an Maria geweiht mit Lk 1, 26—38 als Evangelienlesung, und in der Präfation, die ein Meisterstück der Gebetskunst darstellt, wird Gottes Macht gepriesen, da er durch Maria wieder hergestellt hat, was Eva durch ihre Sünde zerstörte[91].

geben; dazu ist seine Heimat kaum Mailand selbst, sondern das benachbarte Pavia. Ausgabe: Tommasi-Vezzosi V, 424—427; besser: H. Quentin, Manuscrits démembrés: RB 28 (1911) 259—266; vgl. auch G. Morin, Un système inédit de lectures liturgiques: RB 20 (1903) 386—388. — Ferner: Cod. Ambros. n. 28, Part. inf., ein Perikopenverzeichnis des 9. Jh. — Cod. Ambros. A 24 bis, inf. (= Missale von Biasca) aus dem 10. Jh.; die beiden letztgenannten Perikopenlisten sind hrsg. von Beißel S. 91—95. — Das Sakramentar von Bergamo aus dem 10./11. Jh., hrsg. von P. Cagin (Auctarium Solesmense, ser. liturg. I), Solesmes 1900, 1ff. — Mailand, Domschatz ohne Nr. (wahrscheinlich aus S. Sartyro in Mailand), ein Sakramentar des 10./11. Jh.; nicht hrsg., aber bei Ebner 90 kurz beschrieben. — Domschatz Mailand, hrsg. von P. Cagin (Auctarium Solesmense, ser. liturg. I, 193—207), ein Sakramentar des 12. Jh., das auch die Prophetenlesungen enthält, während diese im Sakramentar von Bergamo fehlen. — Missale Ambrosianum, Mailand 1831.

[88] Auctarium Solesmense, ser. liturg. I, 7.

[89] Or. super sind. (ebd. 9, n. 63).

[90] Or. super sind. (ebd. 10, n. 68).

[91] Ebd. 12, n. 85. Für den 6. Adv.-Sonntag sind zwei Formulare vorgesehen: eines De adventu in ecclesia (hyemali) mit Lk 1, 39ff als Evangelium und ein zweites ad s. Mariam (ebd. 11f); im Missale Ambrosianum von 1831 heißt es beim Formular ad s. Mariam: *quae dicitur in omnibus ecclesiis* (a. a. O. 15), während dem ersten Formular de adventu die Rubrik beigegeben ist: *celebrantur in Metropolitana et in collegiatis duae missae, una de Adventu et altera de Incarnatione* (ebd. 13).

Die Evangelien der übrigen Sonntage und vor allem die Prophetenlesungen sprechen freilich nicht nur von Menschwerdung und Geburt, zum mindesten sehen sie ab von jenen konkreten Einzelheiten, mit denen diese Ereignisse historische Wirklichkeit geworden sind. Sie sprechen vom Kommen des Gottessohnes, der Jerusalems Kinder versammelt vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang, der sie heimführt im Licht seiner Herrlichkeit[92], und ihr Haupt wird von ewiger Freude umstrahlt sein[93]. Es wird auch gesagt, daß der Erlöser kommen wird, sitzend auf dem Füllen einer Eselin — das alte Thema von Christus als dem Herrn der Kirche klingt an[94] —, daß er mit dem Feuer und dem Hl. Geiste taufen und schließlich auch, daß er seine Tenne reinigen und die Spreu im unauslöschlichen Feuer verbrennen wird[95]. Alle diese Gedanken sind da, aber doch in einer Weise, daß das Grundthema „Geburt und Menschwerdung" wohl ausgeweitet, aber nicht einfachhin durchbrochen wird. Der Gedanke an die Parusie wurde allerdings nicht aufgegeben. Der erste Adventsonntag ist ganz davon beherrscht. Die eschatologische Rede aus Matthäus bildet das Tagesevangelium, die Prophetenlesung schildert den erwarteten Erlöser als Richter, vor dessen Erscheinen die Himmel wie Rauch vergehen und die Erde wie ein Kleid zerfällt, und in der Epistel spricht Paulus von den Zeichen, die der Wiederkunft des Herrn unmittelbar vorausgehen[96]. Aber dieses Thema bleibt doch im wesentlichen auf den ersten Sonntag beschränkt. In die Texte der anderen Sonntage sind nur wenige Formeln eingestreut, die von der Wiederkunft Christi zum Gericht sprechen[97].

Im übrigen blieb das Bestreben, die Martinsquadragese beizubehalten, nicht auf das Gebiet von Mailand allein beschränkt. Das Sacramentarium Fuldense[98], ein Gelasianum aus dem letzten Drittel des zehnten Jahrhunderts, zählt sechs Sonntage vor Weihnachten[99], und sowohl in einem Lektionar von Monte Cassino, dem Cod. CLXXV[100], wie im Homiliar Pal. 428[101], das aus dem

[92] Bar 4, 37: Lesung am 2. Adv.-Sonntag (Auctar. Solesm. I, 193).

[93] Is 35, 10: Lesung am 3. Adv.-Sonntag (ebd.).

[94] Evang. vom 4. Adv.-Sonntag (Auctarium Solesm. I, 10).

[95] Evang. vom 2. Adv.-Sonnt. (ebd. 8).

[96] Das sind die Lesungen Is 51, 4—8 u. 2 Thess 2, 1—14 (ebd. 193. 7).

[97] Z. B. die Oration *Dona quaesumus* am 2. Adv.-Sonnt. (ebd. 8, n. 57) oder die alten gallikanischen Formeln *Animae* und *Repleti cibo*, welche im Sakramentar von Bergamo am 4. und 5. Adv.-Sonntag Aufnahme gefunden haben (ebd. 10, n. 71; 11, n. 76).

[98] Hrsg. von G. Richter, Sacramentarium Fuldense saeculi X, Fulda 1912 (nach Cod. theol. 231 der Univ.-Bibl. in Göttingen).

[99] Ebd. S. 193, n. 282; in der Hs. allerdings als *Domin. IIII.* bezeichnet, jedoch vor einer *Domin. V—I.*

[100] Ausgabe: Bibliotheca Casinensis IV (Monte Cassino 1880) 26. Obwohl in dieser Hs. den *tituli evangeliorum* ein *ordo, qualiter ponendi sunt codices et legendi in sancta Romana Ecclesia* vorangestellt ist, in dem es ausdrücklich heißt: *In Dominica I. decembris, id est prima dominica* (!) *de Adventu Domini, ponendus est Esaia propheta usque in Natale Domini*, folgen unmittelbar darauf Perikopen für 6 Sonntage vor Weihnachten. Man sieht daraus, wie sich hier römische und fränkische Tradition überlagert haben.

Ende des elften Jahrhunderts stammt, sind die Evangelienlesungen des Murbacher Comes, vermehrt um die Perikope Lk 3, 1ff. auf sechs Sonntage verteilt. Wir werden auch nicht ganz außer acht lassen dürfen, daß in manchen gregorianischen Sakramentaren wie im Codex von Padua D 47 aus den Gelasiana des achten Jahrhunderts nicht nur die dortige Messe für den fünften Sonntag vor Weihnachten, sondern auch das Formular *Excita ... voluntates*, das dort für den Sonntag vor dem Adventbeginn vorgesehen war, als Formular des vorletzten Sonntags nach Pfingsten Aufnahme gefunden hat[102]. So sind in diesem Buch den vier Adventsonntagen noch zwei andere Sonntage vorgeschaltet, die als Adventsonntage zwar nicht bezeichnet sind, aber doch schon den Adventgedanken aufgreifen. Über diese Tendenz, der Martinsquadragese auch in der Liturgie Geltung zu verschaffen, können wir uns schließlich auch nicht wundern. Denn wenn schon nach jahrhundertealtem Brauch, an dem niemand rütteln wollte, am Martinstag das Adventfasten begann[103], dann war es doch ganz selbstverständlich, die liturgische Feier der Adventzeit damit parallel gehen zu lassen.

Trotzdem scheint sich im Lauf des zehnten und elften Jahrhunderts die römische Sitte, den Advent nicht über vier Sonntage hinaus auszudehnen, allmählich durchgesetzt zu haben. Unklarheiten hinsichtlich des Adventbeginns konnte es nur noch geben, wenn einmal die Weihnachtsvigil auf einen Sonntag traf. Auf welches Datum sollte in einem solchen Fall der erste Adventsonntag gelegt werden? Auf den 26. November, so daß sich noch alle vier Sonntagsformulare unterbringen ließen? Oder erst auf den Sonntag darauf, auf den 3. Dezember, so daß der vierte Adventsonntag einfachhin ausfiel? Abbo von Fleury (954—1004) berichtet, daß die Meinungen darüber sehr auseinander gingen, und er bat daher die Frankenkönige Hugo und Rodbert, sie möchten doch ein Konzil einberufen, das diese Frage entscheidet[104]. Allem Anschein nach hat man seiner Bitte schlecht entsprochen; denn ungefähr ein halbes Jahrhundert später konnte es noch vorkommen, daß, wie Berno von Reichenau erzählt, an einem 4. Dezember die Kanoniker von Orléans die Mönche von Fleury besuchten, um mit ihnen das Fest des heiligen Benedikt

[101] Beschrieben bei H. Ehrensberger, Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae manu scripti, Freiburg 1897, S. 50.

[102] Mohlberg-Baumstark 60 (*Dominica VIII post sci Angeli*). — Prinzipiell derselbe Fall liegt auch im Codex S. Eligii vor, in welchem dem 5. Sonntag vor Weihnachten (dort als solcher auch bezeichnet) als sechstes adventliches Formular die Messe *Excita ... voluntates* vorgeschaltet ist (wenn auch unter der Bezeichnung des 27. Sonntags nach Pfingsten); PL 78, 189 C.

[103] Wie sehr Karl d. Gr. selbst Wert darauf legte, daß die üblichen Fasten gehalten werden, zeigt folgende Bemerkung aus einem seiner Capitularien: *Quanquam enim nonnulla ex his ieiuniis canonica priventur auctoritate, nobis tamen omnibus simul propter consuetudinem plebis et parentum nostrorum morem haec observare convenit*; Thomasinus, De dierum festorum celebratione, Venedig 1729, 45. Dazu über Wertschätzung und Verbreitung der Martinsquadragese vor allem J. A. Jungmann, Advent und Voradvent: ZkTh 61 (1937) 341—390.

[104] Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum (PL 139, 472 A).

zu feiern und dabei die Enttäuschung erleben mußten, daß diese gerade mit dem Adventofficium beschäftigt waren, weil sie Tags zuvor den Advent erst feierlich eröffnet hatten. Nach Bernos Bericht waren die Kanoniker darüber sehr erbost, denn ihrer Ansicht nach hätte der Advent in diesem Jahr schon am 26. November begonnen werden müssen. Als daraufhin die Sache in einer Synode zu Orléans unter dem Vorsitz des dortigen Bischofs besprochen wurde, trugen die Benediktiner-Mönche, da sie sich auf die Autorität der Väter stützen konnten, den Sieg über die fränkischen Bischöfe davon[105]. Es wurde die Regel aufgestellt, daß der Advent nie vor dem 27. November und nie nach dem 3. Dezember zu beginnen sei: *nec ante V. kalendas decembris inchoet nec III nonas ipsius mensis transeat*[106]. Wann diese Regel zum ersten Mal formuliert wurde, ist nicht sicher. Berno von Reichenau schreibt ihre Fixierung das eine Mal Beda dem Ehrwürdigen zu, wobei er allerdings vorsichtiger Weise hinzufügt: *si tamen ipsius et non alterius esse concreditur*[107]; das andere Mal beruft er sich auf die Päpste Gelasius und Gregor, auf Hieronymus und Hilarius von Poitiers[108]. Die Formulierung dieser Regel mit Beda dem Ehrwürdigen in Verbindung zu bringen, scheint insofern nicht abwegig zu sein, als ihre früheste handschriftliche Bezeugung in einem Buch von angelsächsischer Herkunft vorliegt. Das Leofric-Missale, das dem letzten Viertel des zehnten Jahrhunderts angehört, enthält unter den verschiedenen Bestimmungen für den Computus auch folgenden Vermerk: *Quicumque adventum Domini celebrare desiderat, videat ne ante quinta kalendas decembres, nec post tertia nonas ipsius mensis transeat; sed in his septem diebus, ubicumque dominicus dies advenerit, illic sine dubio et sine errore celebrare valebit*[109]. Dieser genauen Angabe gegenüber lauten die ersten Bestimmungen, die wir in den früheren stadtrömischen Quellen finden, erheblich einfacher. Ordo Romanus XIII A läßt den ersten Adventsonntag einfachhin mit dem ersten Sonntag im Dezember zusammenfallen[110] und im XV. Ordo, der zwischen 750 und 787 abgefaßt wurde, wird nur nebenher einmal bemerkt: *Primitus enim adventum domini Kalendis decembris incipiunt celebrare*[111]. Vielleicht läßt sich diese Ungenauigkeit der Angabe damit erklären, daß es in Rom kaum nötig gewesen sein dürfte, über den Adventbeginn eigene Bestimmungen zu treffen. Mehr als drei Adventsonntage kannte man dort ursprünglich ohnehin nicht, der vierte Sonntag war vakant. Und selbst nachdem auch er ein eigenes Formular erhalten hatte, behielt er seinen alten Charakter immer noch so sehr bei, daß er ganz selbstverständlich der Weihnachtsvigil

[105] Ratio generalis de initio Adventus (PL 142, 1087 B — 1088 A).
[106] Liber qualiter Adventus Domini celebretur c. 2 (PL 142, 1083 A).
[107] Ebd.
[108] Ebd. c. 3 (PL 142, 1085 A).
[109] F. E. Warren, The Leofric Missal, Oxford 1883, 52.
[110] M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge II (1948) 485, n. 11.
[111] Ebd. III, 95, n. 1.

zu weichen hatte, wenn diese einmal auf einen Sonntag traf. Unklarheiten darüber konnten nur auf außerrömischem Boden entstehen, wo einem die römische Gewohnheit nicht ohne weiteres geläufig war. So könnte auch die Regel über den Adventbeginn ihre endgültige und scharfe Fassung außerhalb Roms, vielleicht in England, erhalten haben. Aber man war sich dabei bewußt, daß es ein römischer Brauch ist, den man damit Gesetz werden ließ. Nicht umsonst waren es ausgerechnet Cluniazenser Mönche, welche im Frankenreich so entschieden für ihn eintraten. Berno von Reichenau gesteht z. B., daß er durch Bischof Adelbold, der eigens nach Rom gefahren war, um sich über die dortigen Verhältnisse zu erkundigen, darüber unterrichtet worden sei[112]. Im übrigen bemüht er sich auch, diesen Brauch in anderen Diözesen, soweit es ihm möglich ist, durchzusetzen[113] und stellt zuletzt, wenn auch wahrscheinlich nicht ohne Übertreibung, fest, daß seit der erwähnten Synode zu Orléans es niemand mehr gewagt habe, weder in Gallien noch in Deutschland, gegen diese Regel zu verstoßen[114].

5. DIE ERSTARRUNG DER ADVENTLITURGIE

Für die Entwicklung der Liturgie ist das 13. Jahrhundert im Vergleich zu früheren Perioden von einer neuen, entscheidenden Bedeutung geworden. Nicht als ob es ein Jahrhundert besonderer Reformen gewesen wäre; man kann eher sagen, daß die Liturgie, die bisher in beständigem Wachstum begriffen war, nun allmählich zu erstarren begann. Auch die Adventliturgie wurde von diesem Prozeß betroffen und der Schauplatz, auf dem er sich vollzog, war Rom. Der Stand der Entwicklung, den sie bis dahin in der Hauptstadt der Christenheit erreicht hatte, wurde festgehalten und bis auf den heutigen Tag keiner weiteren Prüfung mehr unterzogen. Nun war aber in Rom bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts die Adventliturgie von einer doppelten Seite her geprägt worden. Da hat sich zunächst die alte, stadtrömische Form der Adventliturgie erhalten; als ihre Heimstätte galt die Kirche am Lateran, von der Abälard gesagt hat: *Antiquam certe Romanae Sedis consuetudinem nec ipsa civitas tenet, sed sola Ecclesia Lateranensis, quae mater est omnium, antiquum*

[112] A. a. O. c. 2 (PL 142, 1083 B). Auch die Betonung, mit der Berno hervorhebt, daß sie, die *monachi beatissimi Patris Benedicti et fratres Floriacenses, Patrum auctoritate armati et ingladiabiliter perarmati* den *Francigeni Episcopi* gegenübertraten, zeigt, daß sie sich als Verteidiger einer anderen, nicht-fränkischen Sitte fühlten. Dazu ist ja bekannt, wie sehr die Mönche von Cluny — und auch Fleury war seit 920 Cluny unterstellt — Rom ergeben waren. Vgl. Sackur, Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemein geschichtlichen Wirksamkeit, Halle a. S. 1892/1894, I, 281; II, 441ff.

[113] Berno setzt in einem ausführlichen Brief an Erzbischof Aribo von Mainz diesem die Gründe auseinander, die für eine Beschränkung der Adventzeit auf drei Wochen sprechen und bittet ihn zuletzt, auch in seiner Diözese nicht zuzulassen, daß jemand diese Vorschrift übertrete (PL 142, 1079ff, bes. 1085 A).

[114] Ratio generalis (PL 142, 1088 B).

[115] Epist. 10 (PL 178, 340 B/C).

tenet officium, nulla filiarum suarum in hoc eam sequente, nec ipsa etiam Romani Palatii Basilica[115]. Daneben sind aber auch nordische Einflüsse maßgebend gewesen, die ebenfalls die Adventliturgie zu bestimmen suchten. Der Ritus, der an der päpstlichen Kapelle beobachtet wurde, stand, soweit er nicht seine eigenen Gewohnheiten ausgebildet hat, diesen Einflüssen offen, und wieviel er davon aufnahm, ist für die Liturgie der späteren Jahrhunderte entscheidend geworden. Denn das Missale, das der Franziskanerorden am Ende des 13. Jahrhunderts zu dem seinigen gemacht und über ganz Europa verbreitet hat, war ein Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae und dieses wurde dann auch von Pius V. im Jahre 1570 mit nur geringen Änderungen zum einzig maßgebenden erklärt.

Aus dieser Einsicht ergibt sich zugleich der Weg, den wir bei diesem letzten Teil unserer Untersuchung am besten einschlagen können. Wir brauchen nur die Adventmessen des heutigen Missale Romanum mit den Formen der Liturgie des ersten Jahrtausends, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, vergleichen; dann wird am ehesten deutlich, was für Anregungen damals im 13. Jahrhundert endgültig aufgegriffen wurden und welchen Möglichkeiten bis auf den heutigen Tag der Weg versperrt wurde.

Zunächst fällt uns auf, daß nach der heutigen Ordnung die Zahl der Adventsonntage auf vier beschränkt ist. Dazu gilt die Rubrik: *Si Vigilia Nativitatis Domini venerit in Dominica, totum Officium Missae fit de Vigilia*[116]. Die Adventzeit ist also auf drei volle Wochen festgesetzt; in die vierte Woche fällt immer schon die Vigil des Weihnachtsfestes und meistens auch das Weihnachtsfest selbst. Daß im gesamten gallikanischen Liturgiegebiet, dem wir auch noch Spanien und Mailand angliedern müssen, eine andere Praxis geherrscht hat, haben wir gesehen. Amalar von Metz kam daher in Verlegenheit, als er entdecken mußte, daß der *auctor missalis, quod vocatur Gregorianum*[117], nur vier Formulare bietet, während die alten Missalien fünf aufweisen. In Rom hingegen hat man wahrscheinlich nie mehr als drei, bzw. seitdem die Dominica vacans aufgefüllt wurde, vier Adventsonntage gekannt. Bis zum neunten Jahrhundert ist uns diese Ordnung durch das Sakramentar und das Antiphonar Gregors des Großen bezeugt; daß sie auch in der Folgezeit nicht aufgegeben wurde, dafür haben wir aus dem zwölften Jahrhundert einen klaren Beweis im Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis des Bernhard von Porto († 1176)[118] und in dem etwas jüngeren Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense[119]. Bernhard von Porto beginnt seinen Ordo mit der Rubrik: *Notum itaque*

[116] Missale Romanum, iussu S. Pii V. editum, a Pio X. reformatum et Benedicti XV. auctoritate vulgatum, Mecheln 1921, S. 16.

[117] Liber officialis III, 40, 2 (Hanssens 374).

[118] Bernhardus, Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis, hrsg. v. L. Fischer, München 1916.

[119] Hrsg. v. E. Azevedo, Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense, Rom 1754.

sit omnibus, ut semper a quinto kalendas decembris usque in III. nonas eiusdem mensis, ubi dies dominicus venerit, ibi Adventus Domini inchoetur[120]. Darauf folgen die Anweisungen für das Stundengebet zu vier Adventsonntagen[121]. Das Missale Lateranense, das um 1250 geschrieben worden sein muß[122] und im wesentlichen die Liturgie des zwölften und frühen dreizehnten Jahrhunderts wiedergibt[123], zählt ebenfalls nur vier Adventsonntage. Wir müssen zwar zugeben, daß diese Zeugnisse nur für die Laterankirche gelten. Daneben konnte es in Rom doch auch andere Kirchen geben, die sich nicht an diese Ordnung hielten. Wie wir schon erwähnt haben, ist im Sakramentar des Cod. Arch. S. Pietro F 12 zuletzt noch ein Formular für einen fünften Sonntag vor Weihnachten hinzugefügt worden[124]. Die Hs. Vat. lat. 4770, ein Vollmissale aus dem elften Jahrhundert, zeigt die gleiche Anordnung[125]. Und da diese beiden Handschriften aus Rom oder dessen unmittelbarer Nähe stammen dürften, sind gewisse Anzeichen da, daß selbst in einigen Kirchen Roms vorübergehend die fränkische Art, den Advent zu feiern, Eingang gefunden hat[126]. Sie konnte sich aber nicht durchsetzen; denn am päpstlichen Hof hat man hierin die gleiche Ordnung befolgt wie am Lateran. Das Missale Romanae Curiae[127] aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts kennt nur die vier Adventmessen des Gregorianums[128] und wiederholt beinahe wörtlich die Bestimmungen über den Adventbeginn, die wir bei Bernhard von Porto gefunden haben[129]. Wir können uns deswegen auch

[120] A. a. O., S. I, Z. 20.

[121] A. a. O., S. I. 5f.

[122] P. van Dijk, The Lateran Missal: Sacris Erudiri VI (1954) 125–179, datiert es in die Zeit nach 1243/4, d. h. aller Wahrscheinlichkeit nach in das dritte Viertel des 13. Jh. (a. a. O. 138).

[123] Ebd. 157; auszunehmen sind nur einige nichtrömische Einzelheiten, wie das Formular für das Fest der hlst. Dreifaltigkeit.

[124] S. oben Anm. 64.

[125] Fol. 213r findet sich noch ein Formular für eine *Dominica V. ante Natale Domini*; es stellt allerdings eine merkwürdige Mischung von einem Advent- und einem Trinitätsformular dar (Intr. *Benedicta sit*, Graduale *Benedictus es*, Offertorium *Benedictus sit Deus* und die Communio *Benedicite* sind Gesänge zu Ehren der hlst. Dreifaltigkeit; die übrigen Formeln sprechen den Adventgedanken aus) und zeigt dadurch, daß diese Messe erst spät, frühestens im 13. Jh., hinzugefügt worden ist. Für die Adventformeln muß ein mailändisches Sakramentar die Vorlage gebildet haben, wie die Existenz einer *or. post evangelium* beweist. Siehe auch Ebner 218.

[126] Über das Eindringen fränkischer Liturgie in Rom siehe Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen (Histor. Jahrbuch 1933) 186ff; auch J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[3] I, 126f.

[127] Das Missale Romanae Curiae aus der 2. Hälfte d. 13. Jh. (zwischen 1255 und 1266) hat M. Andrieu nach den Hss. Avignon 100 und Vat. Ottob. 356 kurz beschrieben: Miscellanea Ehrle II, 348ff. Die Bedeutung dieses Missale besteht darin, daß es eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem Ordinarium Papale aus der 1. Hälfte des 13. Jh., von dem es in seinen Rubriken abhängt, und den Ordines Romani des 14. Jh., denen es zum Teil als Grundlage diente.

[128] In Cod. Vat. Ottob. 356 auf fol. 7vff.

[129] Ebd. fol. 234r: *Adventus Domini celebratur ubicumque dies dominicus venerit intra quinto kal. decembris et tertio nonas eiusdem mensis.*

nicht wundern, wenn es in den Minoritenmissalien kein Schwanken mehr gibt in der Begrenzung der Adventzeit und wenn auch heute der Advent nicht mehr als drei volle Wochen umfaßt[130]. Wir befolgen damit eine Praxis, von der schon Berno von Reichenau sagen konnte: *Hunc morem observat ac ipsa civitas Romana, quondam mundi domina*[131].

So stehen wir nun vor der Frage, wie sich innerhalb dieses Zeitraumes die Adventliturgie in Rom seit Gregor dem Großen entfaltet hat. Das Erste, was uns überrascht, wenn wir die Adventformulare im heutigen Missale und in den Büchern, wie sie aus der Hand Gregors hervorgegangen sind, miteinander vergleichen, ist die weitgehende Übereinstimmung, die zwischen beiden herrscht. An den Sakramentartexten hat sich überhaupt nichts geändert und die Meßgesänge sind ebenso dieselben, wie wir sie in den rein römischen Antiphonaren gefunden haben[132]. Sie zeigen aber auch schon im Missale Vetus Lateranense die gleiche unveränderte Gestalt, d. h. also: sie haben sich wenigstens am Lateran bis ins 13. Jahrhundert hinein unversehrt erhalten, und da sie dann ohne weitere Abstriche oder Zusätze auch ins Missale Romanae Curiae und von dort in die Minoritenmissalien übernommen wurden, fanden sie in ihrer alten gregorianischen Gestalt den Weg bis zu uns. Der einzige Unterschied, den wir an den Meßtexten zwischen heute und einst beobachten können, scheint hinsichtlich der Lesungen zu bestehen. In den römisch-fränkischen Perikopenordnungen, mit denen wir es im Lauf der Untersuchung bisher zu tun hatten, und auch in den Typen, die Theodor Klauser als rein römisch bezeichnet, war für den vierten Sonntag vor Weihnachten die Lesung Mt 21, 1ff (Einzug Jesu in Jerusalem) angesetzt[133]; darauf folgten die Perikopen Lk 21, 25ff, Mt 11, 2ff und Jo 1, 19ff. Heute — und so war es auch schon in den Missalien von 1570 und 1474 — beginnt die Reihe der Adventevangelien mit Lk 21, 25ff und schließt am vierten Adventsonntag mit einer Perikope, die uns bisher nur als Lesung für den Quatembersamstag begegnete[134], mit Lk 3, 1—11. Im elften Jahrhundert haben diese beiden verschiedenen Ordnungen noch nebeneinander bestanden und Bernold von Konstanz hat dazu folgendes bemerkt:

[130] Die Rubrik, daß der Adventbeginn in die Woche zwischen dem 27. XI. und 3. XII. fallen müsse, und die im Missale von 1474 (R. Lippe, Missale Romanum Mediolani 1474, London 1899, I, 196) noch steht, wurde in das Missale Pius' V. von 1570 nicht mehr aufgenommen. Da es dafür die Bestimmung enthält, daß die Weihnachtsvigil, falls sie auf einen Sonntag fällt, diesen verdrängt (Missale Romanum, Pii V. iussu editum, Antwerpen 1572, S. 19), ist die erste Rubrik auch überflüssig geworden.

[131] PL 142, 1083 B.

[132] Vgl. z. B. das Antiphonar von Mont-Blandin oder Monza (Hesbert, Sp. III u. I) mit den heutigen Gesangsstücken, die im Advent Verwendung finden.

[133] So im Murbacher Comes (RB 30 [1913] 52, n. CL), im Homiliar des Paulus Diaconus (Wiegand S. 17) und im Homiliar des Smaragdus (PL 102, 14); bei Klauser S. 42, n. 238; 89, n. 263; 127, n. 267.

[134] So schon im Homiliar Gregors d. Gr., Hom. 20 (PL 76, 1159); auch in den

In Dominica prima de Adventu Domini quidam legunt evangelium: Erunt signa, eo quod sanctus Gregorius in libro Homiliarum illud in primis posuerit. Sed parum attendunt, quia idem Apostolicus in eodem libro huiusmodi ordinem non attendit, in quo plura evangelia penitus non tetigit: insuper et quae exposuit, multoties posteriora prioribus anteponere consuevit. Alii initium Marci evangelistae legunt, sed quia insuitatum est, pauci assentiuntur. Nos autem ex antiqua traditione Cum appropinquaret legimus, non utique Sedi Apostolicae, si aliter iusserit, praedicantes, sed interim auctoritatem sanctorum Patrum sectantes. Nam et sanctus Hieronymus in libro Comitis ita ordinavit, cuius libri ordinem et sanctus Gregorius diligentissime observavit ...[135].

Wie aus diesen Worten hervorgeht, lag der Grund der verschiedenen Praxis darin, daß sich die einen an das Homiliar Gregors, die anderen an den Comes des hl. Hieronymus hielten. Beiden aber steht Bernold mit einem gewissen Vorbehalt gegenüber. Es war ja nicht Gregor der Große selbst, der die eine der beiden Ordnungen aufgestellt hat; die Reihenfolge war nur in seinem Homiliar — und zwar mehr oder weniger zufällig — so. Für Bernold ist das noch kein Grund, die kirchliche Leseordnung danach einzurichten, und wir müssen ihm hierin recht geben; denn das ist auch tatsächlich niemals der Sinn des Homiliars gewesen. Anderseits ist sich Bernold bewußt, daß auch der Comes des hl. Hieronymus, besser gesagt: des Pseudo-Hieronymus, keine endgültige Autorität bedeutet. Er hält es für möglich, daß man in Rom unter Umständen gegen sein Perikopensystem Einspruch erhebt (*si aliter iusserit*), und daraus können wir weiter schließen, daß die Ordnung des hieronymianischen Comes nicht einfachhin die Ordnung der römischen Kirche darstellt. Er war eben — wir haben es bereits einmal gesagt — die Frucht einer privaten Arbeit, die gewiß großes Ansehen genoß, aber nie eigentlich die offizielle Approbation der römischen Kirche erhielt. Rom hat wohl ein authentisches Sakramentar besessen und ein ebenso authentisches Antiphonar[136], aber nie ein Lektionar, das man einer Autorität wie Gregor dem Großen oder einem anderen Papst zuschreiben könnte. Trotzdem muß die Perikopenordnung, die die Reihe der Adventevangelien mit Lk 21 beginnt, der tatsächlichen römischen Praxis entsprochen haben. Wir finden sie nämlich auch im zwölften Jahrhundert durch Bernhard von Porto für die Laterankirche bezeugt[137]. Also wird sie dort auch schon im Jahrhundert vorher bestanden haben, nachdem Bernold von Konstanz schon einmal sagt, es gäbe solche, die am ersten Adventsonntag das Evangelium *Erunt signa* lesen[138]. Im 13. Jahrhundert treffen wir dasselbe Perikopensystem im Missale Vetus

---

späteren römisch-fränkischen Lektionaren blieb sie Quatembersamstaglesung.

[135] Micrologus c. 30 (PL 151, 1003 C/D).

[136] Das wurde aber auch entsprechend betont; siehe die Überschriften im Gregorianischen Sakramentar (Lietzmann 1: *In nomine Domini incipit Sacramentorium ... a sancto Gregorio Papa Romano editum*) und Antiphonar (Hesbert 00: *Gregorius praesul ...*).

[137] Fischer S. 2, Z. 31. Für den römischen Charakter dieser Leseordnung spricht übrigens auch, daß sie für den vierten Adv.-Sonntag, d. i. die alte Dominica vacans Lk 3, 1ff, d. i. die Quatembersamstaglesung angibt.

[138] Micrologus c. 31 (PL 152, 1003 C).

Lateranense[139], und am päpstlichen Hof muß man sich ebenfalls daran gehalten haben, denn sonst wäre es nicht zu erklären, wieso auch die Minoritenmissalien des 13. und 14. Jahrhunderts ausnahmslos dieses Lektionssystem aufweisen[140]. Wir können also darin die ursprüngliche römische Praxis erkennen[141], und Theodor Klauser dürfte sich wohl geirrt haben, wenn er die Leseordnung, die mit Mt 21 den Advent beginnt, als rein römisch anspricht.

Das führt uns allerdings noch zu einer weiteren Frage. Klauser hat nicht nur Mt 21 auf den ersten Adventsonntag verlegt; er hat im selben „rein römischen" Lektionssystem auch die Perikope Jo 6, 5ff stehen, die wir als gallikanisch-fränkische Adventlesung bezeichnet haben[142]; er hat sie dem letzten nachpfingstlichen Sonntag zugewiesen[143]. Wenn Klauser damit recht hatte, dann dürfte Jo 6, 5ff auch heute noch am letzten Sonntag nach Pfingsten verlesen werden. Das ist aber tatsächlich nicht der Fall, und in den Franziskanermissalien des Mittelalters findet sich diese Perikope auch nicht[144]. An ihrer Stelle lesen wir in beiden Buchtypen ein Stück aus der eschatologischen Rede: Mt 24, 15—35. Die Übereinstimmung zwischen den Typen Klausers und den eben erwähnten Missalien beginnt erst am 23. Sonntag nach Pfingsten, wo überall das Evangelium von der Heilung der blutflüssigen Frau (Mt 9, 18ff) vorgesehen ist, und diese Übereinstimmung bleibt dann, von ganz geringfügigen Abweichungen abgesehen, die ganze Reihe der nachpfingstlichen Evangelien hindurch erhalten. Um die Frage, welche von den beiden Perikopen die ursprünglich römische ist, zu entscheiden, werden wir wieder das Missale Vetus Lateranense heranziehen müssen. Hier aber finden wir weder die eine noch die andere, sondern für den 24. Sonntag nach Pfingsten ist die Perikope Mt 9, 18ff angegeben; darauf folgt (von einer späteren Hand hinzugefügt) noch ein Formular für das Fest der hlst. Dreifaltigkeit, und damit ist die Reihe der nachpfingstlichen Sonntagslesungen zu Ende[145]. Folgt daraus nicht ziemlich deutlich, daß nach der alten römischen Ordnung die Reihe der nachpfingst-

[139] Azevedo, S. 1.

[140] So z. B. in Cod. Vat. Reg. lat. 2048, ein Minoritenmissale des 13./14. Jh., fol. 7r: *Incipit ordo Missalis fratrum minorum secundum consuetudinem roman(a)e Curi(a)e;* darauf folgt unmittelbar das Formular für den 1. Adv.-Sonntag mit dem Evangelium Lk 21, 25ff.

[141] Da das Missale Romanae Curiae (Vat. Ottob. 356) ein Sakramentar ist und infolgedessen keine Lesungen enthält, und irgendwelche Lektionare, die an der päpstlichen Kapelle in Gebrauch standen, noch nicht herausgegeben sind, müssen wir uns mit diesem Schluß von den Minoritenmissalien auf die Ordnung an der päpstlichen Kapelle begnügen.

[142] S. o. S. 452.

[143] Klauser S. 42, n. 233; 88, n. 258; 126, n. 262.

[144] Cod. Vat. Reg. lat. 2048 weist an den letzten nachpfingstlichen Sonntagen folgende Leseordnungen auf: 23. Sonnt. n. Pf. mit Mt 9, 18—26; 24. Sonnt. n. Pf. mit Mt 24, 15—35. Darauf folgt das Proprium Sanctorum; fol. 180v.

[145] L. Kennedy erwähnt allerdings noch einen 25. Sonnt. n. Pf., der von Azevedo übersehen worden sein soll: The Lateran Missal and some allied documents: Mediaeval studies 14 (1952) 62.

lichen Sonntagsperikopen mit Mt 9, 18ff abschloß und Jo 6, 5ff, wie wir schon früher gesagt haben, eine fränkische Adventperikope darstellt, als die sie ja auch im Comes von Murbach und im römisch-fränkischen (hier also richtig bezeichneten!) Typus J bei Klauser[146] erscheint? So bleibt noch eine andere Frage zu lösen: wenn wir in Mt 9, 18ff die letzte römische Perikope der Nachpfingstzeit vor uns haben, und wenn, was daraus notwendig folgt, auch Mt 24, 15ff nicht zur ursprünglich römischen Perikopenordnung gehört hat, wann und wie ist dann diese Evangelienlesung in das römische Perikopensystem eingedrungen? Zum ersten Mal fanden wir diese Lesung (allerdings mit einer etwas anderen Umgrenzung: 24, 27—44 gegen 24, 15—35) in der dritten Adventmesse des Missale von Bobbio[147]. Später begegnete sie uns in den mailändischen Perikopenordnungen: im Sakramentar von Bergamo[148], im Sakramentar von Biasca und im Cod. Ambros. n. 28, Part. inf.[149], die sie alle in der Umgrenzung 24, 1—42 für den ersten Adventsonntag angesetzt haben. Im Codex Rehdigeranus der Breslauer Universitätsbibliothek, der ebenfalls einen Zeugen der Mailänder Liturgie darstellt, scheint sie in der Umgrenzung des römischen Missale am ersten Adventsonntag auf[150]. Im elften und zwölften Jahrhundert begegnet uns dieselbe Perikope mit verschiedener Umgrenzung in Büchern, welche ihre Heimat schon sehr nahe bei Rom haben. So wird in Cod. CCXXIX von Monte Cassino[151] für den 23. Sonntag nach Pfingsten das Evangelium Mt 24, 1ff angegeben[152]. Der Cod. Vat. Ottob. 576, der im zwölften Jahrhundert in einem Benediktinerkloster aus der Gegend um Monte Cassino oder von Benevent geschrieben wurde[153], verteilt das 24. Kapitel aus Matthäus auf den 23. bis 25. Sonntag nach Pfingsten[154], und Cod. Vat. Ottob. 296, ein Lektionar derselben Zeit, kennt einen ersten und zweiten Sonntag *post sci Martini* mit Mt 24, 1—12 und 24, 15—35[155]. Das letztgenannte Lektionar, das die letzten Sonntage des Jahres vom Fest des hl. Martinus an zählt, zeigt den mailändischen Einfluß besonders deutlich. Dabei wird klar, daß die für diesen Tag angegebenen Perikopen ihrer Natur nach Adventperikopen sind. Wenn wir daher in Cod. Vat. Reg. lat. 2048, dem schon einige Male erwähnten Minoritenmissale des ausgehenden 13. Jahrhunderts[156], am 24. Sonntag nach

[146] RB 30 (1913) 52, n. CXLVII; Klauser S. 167, n. 307.
[147] Lowe 21.
[148] Auctar. Solesm., ser. liturg. I, 7.
[149] Beißel 9.
[150] Beißel 97.
[151] D. i. eine Collectio omnium Evangeliorum, wie sie in Monte Cassino im 11. Jh. (der Abfassungszeit des Cod.) in Gebrauch war; hrsg. Bibliotheca Casinensis IV, 232ff.
[152] Ebd.
[153] Ebner 236.
[154] Fol. 295v—297v.
[155] Fol. 130rv.
[156] Ebner 242.

Pfingsten ebenfalls die Perikope Mt 24, 15—35 angegeben finden[157], dann besteht über die Herkunft und Sinn dieser Lesung wohl kein Zweifel mehr. Auch die Kollekte dieses Tages *Excita ... voluntates*, die uns in römisch-fränkischen Sakramentaren schon mehrmals unmittelbar vor Adventbeginn begegnet ist[158], werden wir in diesem Zusammenhang kaum anders denn als Adventoration deuten können. Fraglich ist nur, ob dieses Franziskaner-Missale auch hier nur, wie es in seinem Titel vorgibt, ein Missale *secundum consuetudinem Romanae Curiae*[159] darstellt, oder ob es das Evangelium des letzten Sonntags im Kirchenjahr aus einer anderen Quelle geschöpft hat. Mit Sicherheit läßt sich diese Frage leider nicht entscheiden, da die Quellen durch entsprechende Ausgaben noch nicht hinreichend erschlossen sind. Aber das Vorkommen der Oration *Excita ... voluntates* sowohl in Cod. Vat. Reg. lat. 2048 wie auch im Missale Romanae Curiae (Cod. Vat. Ottob. 356) deutet darauf hin, daß auch im letzteren dem Sakramentartext dieselbe Lesung entsprach wie im Franziskaner-Missale. Diese Vermutung gewinnt insofern an Wahrscheinlichkeit, als im Missale Vetus Lateranense sowohl die Oration *Excita* wie auch die Perikope Mt 24, 15ff vollständig fehlt. Dann wäre also in diesem Fall schon die Kurialliturgie unter außerrömischem Einfluß gestanden und dieses kleine Bruchstück aus dem Gebäude mailändischer Adventliturgie wäre dann von dort her über die Minoritenmissalien bis auf uns gekommen.

Ähnlich wie mit den Evangelienlesungen muß es sich auch mit den Epistelperikopen der Adventzeit verhalten. Die Abschnitte, die heute zur Verlesung kommen, sind zwar dieselben wie die im Comes des Alkuin und vorher noch im Comes von Murbach und Würzburg. Aber eine kleine Verschiedenheit läßt sich auch hier beobachten. Während heute die Perikope Phil 4, 4ff am dritten Adventsonntag verlesen wird und am vierten die Lesung 1 Kor 4, 1ff, war es in den erwähnten älteren Lektionssystemen gerade umgekehrt. Die Korintherbriefstelle war für den dritten und die Epistel aus dem Philipperbrief für den vierten Adventsonntag angesetzt. Wieso es zu dieser Umstellung kam, läßt sich mit Genauigkeit nicht nachweisen. Wir können nur feststellen, daß die Reihenfolge dieser Perikopen im Lauf der Zeit mehrfachen Schwankungen ausgesetzt war. So bringen z. B. die Handschriften Vat. lat. 6082[160] und Vat. Ottob. 576[161] diese Lesungen in folgender Anordnung: Röm 15, 4ff; 1 Kor 4, 1ff; Phil 4, 4ff; Röm 13, 11ff. Welche Anordnung die

[157] Fol. 180v. Nicht anders verhält es sich mit Cod. Vat. Reg. 2049, einem Vollmissale des 13. Jh. (Ebner 244); auch hier finden wir fol. 308r das Formular für den 24. u. letzten Sonntag nach Pfingsten mit der Evangelienlesung Mt 24, 15–35.

[158] Siehe z. B. die Gelasiana d. 8. Jh.: de Puniet 162.

[159] Fol. 7r.

[160] Fol. 7r–14r.

[161] Fol. 1rff.

ursprüngliche war, läßt sich nur vermutungsweise aussprechen. Wahrscheinlich ist es die heutige, da auch in der Reihe der Evangelienperikopen die heutige Aufreihung (mit Lk 21, 25ff als erster Sonntagsperikope) der alten stadtrömischen entspricht. Dann würde sich auch erklären, warum die Korintherbriefperikope, die wenigstens nach der ursprünglichen römischen Adventauffassung kaum in die Zeit vor Weihnachten paßt, unter die Adventperikopen überhaupt geraten konnte. Sie dürfte dann nämlich aus der Zeit stammen, wo die Winterquatembertage der vornehmlichste Weihetermin gewesen sind. Mit den Eingangsworten „So betrachte man uns als Diener Christi ..." würde sie sich gut als Lesung für die Weihemesse eignen[162]. Vielleicht war sie die Lesung des Quatembersamstags, die dann auf die Dominica vacans verlegt und am Samstag durch die Epistel 2 Thess 2, 1—8 ersetzt wurde.

Auf alle Fälle sehen wir aus dem Vergleich unserer heutigen Adventformulare mit den alten stadtrömischen Büchern, daß die Unterschiede äußerst gering sind. Das ist einerseits ein Gewinn; anderseits bedeutet das aber auch einen Mangel. Denn so kommt es, daß uns heute außer den Quatemberformularen alle Werktagsmessen für die Adventzeit fehlen. Der Verfasser des Junggelasianums hat sich bemüht, aus dem Material, das er vorfand, auch Werktagsformulare zu schaffen; die Lektionare aus der gleichen Zeit geben für Mittwoch und Freitag auch in den Adventwochen eigene Lesungen an; Alkuin hat in seinen Anhang drei Werktagspräfationen aufgenommen. Aber in Rom hat man die Adventzeit, soweit wir die Entwicklung überblicken können, nie so ausgezeichnet, daß man auch die Ferialtage mit eigenen Formularen ausgestattet hätte. Im zwölften Jahrhundert hat man diesen Mangel dadurch einigermaßen — freilich nur einigermaßen — auszugleichen gesucht, daß man etliche Rubriken bereitgestellt hat, die auch den Werktagen einen gewissen Zeitcharakter sichern sollen. So treffen wir im Ordo Officiorum des Bernhard von Porto die Bestimmung, daß während der Adventzeit täglich als zweite Kollekte die Mutter-Gottes-Oration *Deus qui de beatae* hinzuzunehmen ist[163]. Im Missale Romanae Curiae wird noch eine dritte Oration vorgeschrieben: die Oration für die Kirche (*Ecclesiae*) oder für den Papst (*Deus fidelium omnium*)[164]. An einer anderen Stelle sind im päpstlichen Missale für den Advent noch eigene Zeitorationen angegeben[165].

[162] J. A. Jungmann, der sich ebenfalls die Frage stellt, ob die Dezemberordinationen nicht auch die Liturgie dieser Tage beeinflußt haben könnten (Die Dezemberordinationen des Papstbuches und ihr Meßformular: ZkTh 56 [1932] 599ff), kommt allerdings zu dem Ergebnis, das ehemalige Meßformular des Ordinationstages sei auf den Samstag der Fastenquatemberwoche übertragen worden.

[163] Fischer S. 3, 18.

[164] Fol. 7r.

[165] Fol 141v (d. i. merkwürdigerweise unmittelbar nach dem Formular für die Pfingstoktav); und zwar sind folgende Formeln angegeben: *Conscientias* (= Lietzmann 193, 2), *Prope esto* (= Lietzmann 193, 3), *Preces populi* (= Lietzmann 193, 6).

über deren Verwendung aber keine näheren Angaben gemacht werden. Außerdem wird die Bestimmung getroffen, daß in der Advent- und Weihnachtszeit an Montag, Freitag und Samstag die Votivmessen für die Verstorbenen, zu Ehren des hl. Kreuzes und zu Ehren der Gottesmutter zu entfallen haben[166]. Im Missale von 1474 sind diese Bestimmungen im wesentlichen noch dieselben[167], und im Missale von 1570 wird endgültig verfügt: *Infra hebdomadam, si dicenda sit Missa de Feria, semper resumitur Missa de Dominica praecedenti, nisi propria Missa assignetur*[168]. Mit dem Zusatz *nisi propria Missa assignetur* wäre zwar an sich die Möglichkeit, eigene Ferialmessen zu schaffen, offen gelassen; tatsächlich existieren aber außer den Quatembermessen (deretwegen ja der Zusatz aufgenommen worden ist) keine solchen, denn so dürftig, wie im dreizehnten Jahrhundert das Missale aus der päpstlichen Kapelle übernommen wurde, so ist es weiterhin geblieben.

Auf diese Weise geschah es auch, daß wir bis heute keine einzige Adventpräfation besitzen. Die altspanische, die gallikanische, die mailändische und auch noch die fränkisch-römische Adventliturgie war reich an zum Teil sehr schönen Präfationen. Das Missale Vetus Lateranense hingegen und auch das Missale Romanae Curiae geben für die Zeit des Advents ebenso wenig eine Präfation an wie das gregorianische Sakramentar. Im Missale von 1474 taucht die Bestimmung auf, daß an allen festa duplicia und semiduplicia sowie an allen Sonntagen, für die keine eigene Präfation vorgesehen ist — und dazu zählen auch die Adventsonntage — die Präfation von der hlst. Dreifaltigkeit zu nehmen ist[169], eine Rubrik, die leider auch heute gilt[169a].

Schließlich aber gibt es doch noch einige Rubriken, die nicht auf römischen Brauch zurückgehen dürften. So wird z. B. heute im Advent das Gloria bei der hl. Messe unterlassen. Wenn wir die römische Tradition weit genug zurückverfolgen, dann stoßen wir zuletzt auf die Bemerkung des elften römischen Ordo Mabillons: *Mane* (sc. *in Dominica prima de Adventu*) *statio ad sanctam Mariam Maiorem, quo dominus papa cum omnibus ordinibus venit; ibidem honorifice, sicut mos est, cantat Missam cum Gloria in excelsis*

[166] Fol. 7r. Diese Bestimmung soll aber nur für die Konventmesse, nicht für die Privatmessen gelten; ebd.

[167] Die 3. Oration für die Kirche oder den Papst wird nicht mehr vorgeschrieben, sondern nur die Oratio *De beata* als 2. Kollekte; Lippe 1.

[168] A. a. O. 4.

[169] Lippe 205.

[169a] Dabei ist zu beachten, daß diese Bestimmung auch nach 1474 nicht immer in gleicher Weise urgiert worden ist. Das Missale Pius' V. sieht für die Sonntage, welche durch keine eigene Präfation ausgezeichnet sind, die praefatio communis vor (Missale Romanum, Pii V. iussu editum, Antwerpen 1572, S. 263), während die Trinitätspräfation nur für das Fest (ebd. 261) und die Votivmessen zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit (ebd. 272) angeordnet wurde. Als obligatorische Sonntagspräfation treffen wir die Trinitätspräfation erst wieder seit einem Dekret der Ritenkongregation vom Jahre 1759; J. A. Jungmann, Missarum Solemnia[3], S. 155 Anm. 51. —

Deo, sicut in aliis Dominicis usque ad Natalem Domini[170]. Bis in die erste Hälfte des zwölften Jahrhunderts — denn aus dieser Zeit stammt der elfte Ordo Romanus — müssen also in Rom die Sonntage im Advent einen ebenso festlichen Charakter gehabt haben wie die übrigen Sonntage des Jahres. Anders hingegen im Frankenreich. Hier hat Amalar von Metz schon im neunten Jahrhundert beobachten können, daß im Advent mancherorts das Gloria nicht gesungen wird[171]. Am Ende des elften Jahrhunderts finden wir dann in dem fränkisch beeinflußten Missale von St. Vinzenz am Volturno die Anweisung, das Gloria während der Adventzeit nicht zu beten[172], und bald darauf schreibt Bernhard von Porto in seinen Ordo Officiorum: *Ab hac etiam die* (i. e. *a prima dominica Adventus*) *dimittimus Gloria in excelsis usque in noctem sanctam nativitatis Domini*[173]. Hier hat also selbst die konservative Laterankirche einen nichtrömischen Brauch übernommen, und dasselbe Zugeständnis muß auch die päpstliche Kurie gemacht haben, denn sowohl im Missale Romanae Curiae[174] wie in den späteren römischen Ordines[175] wird die Bestimmung getroffen, im Advent das Gloria zu unterlassen.

Ähnlich ging es mit dem Brauch, in der Adventzeit Paramente von violetter Farbe zu verwenden. Auch dazu kam der Anstoß letztlich von der fränkischen Liturgie her. Dort war zuerst das Bewußtsein lebendig, daß der Advent nur zum Teil eine Zeit der Freude und zum Teil auch eine Zeit der Trauer ist[176]. Freilich, der Gebrauch verschiedener Farben in der Liturgie war vor dem zwölften Jahrhundert so gut wie unbekannt. Früher fand die Trauer und die Bußgesinnung darin ihren Ausdruck, daß man die festlichen Dalmatiken ablegte und nur mit Albe und Planeta bekleidet den Gottesdienst vollzog. Diese Art der Kleidung aber war im Frankenreich, wie uns Amalar berichtet[177], während des Advents schon in Verwendung, als in Rom

[170] Ordo Rom. XI, 3. 4 (PL 78, 1027 C/D).

[171] *Vidi tempore prisco ‚Gloria in excelsis Deo' praetermittere in diebus Adventus Domini et in aliquibus locis dalmaticas;* Liber officialis III, 40 (Hanssens 376f). Amalar weiß auch Gründe anzugeben, die diesen Brauch sinnvoll machen: da nach ihm die Adventzeit an die Zeit des AT erinnert, läßt man mit Recht in diesen Wochen den Jubelgesang des Gloria verstummen, weil die Herrlichkeit der Kirche erst mit dem NT beginnt; an anderer Stelle (IV, 30, 12; Hanssens 503) sagt er, daß die Knechte ihren Herrn gewiß mit Freude erwarten, bei der Ankunft des Herrn selbst sich aber doch noch mehr freuen; deshalb sparen wir uns den Gesang der Freude auf Weihnachten.

[172] Hs. Vat. lat. 6082 enthält fol. 138v die Rubrik: *Gloria a dominica de Adventu Domini usque in Nativitatem et a Septuagesima usque in Cena Domini non dicitur..*; im übrigen ist interessant und ein Zeichen fränkischen Einflusses, daß dieses Missale am 4. Adv.-Sonnt. den Introitus *Memento nostri* aufweist (wie das Antiphonar von Compiègne: Hesbert 7*bis*); fol. 14r.

[173] Fischer 3, 11.

[174] Cod. Vat. Ottob. 356, fol. 101v.

[175] Z. B. Ordo Rom. XIV, 65 (PL 78, 1180 B).

[176] *Hoc ieiunium et partim exultationis et partim maeroris ...*; G. Durandus, Rationale divinorum officiorum VI, 2 (Venedig 1572, fol. 168v A).

[177] S. oben Anm. 171.

noch niemand daran dachte, die Adventwochen auf solche Weise als eine Zeit der Buße zu kennzeichnen. In Rom findet diese Sitte erst am Ende des zwölften Jahrhunderts Eingang, hier allerdings schon in der Form, daß man in der Adventzeit wie in der Quadragese schwarze Paramente trug[178]. Im Lauf des dreizehnten Jahrhunderts beginnt man, neben dem Schwarz auch das Violett als liturgische Farbe zu betrachten[179], und diese setzte sich dann für die Adventzeit endgültig durch.

Wenn wir nun abschließend sagen sollen, wie sich die römische Adventliturgie seit Gregor dem Großen entwickelt hat, dann ist das Urteil darüber bald gefällt. Von einer Entwicklung im eigentlichen Sinne können wir nicht reden. Was Papst Gregor geschaffen hat, war die Adventliturgie Roms. Sein Werk wäre aber doch nur ein Anfang gewesen. Das Sakramentar und das Antiphonar, das er geschaffen bzw. neu redigiert hat, enthält erst die wichtigsten Formulare. Das Lektionssystem, das mehr der Zufall als wirkliche Planung geschaffen hat und das darum einer Revision dringend bedurft hätte, wurde weder von Gregor noch von jemandem nach ihm einer Prüfung unterzogen. Man hat fast den Eindruck, als wären nach Gregors Tod die großen, liturgieschöpferischen Kräfte im stadtrömischen Bereich erlahmt gewesen. Außerhalb Roms ging die Entwicklung weiter. Sie ist nicht in jeder Beziehung harmonisch verlaufen, aber es waren doch lebendige Ansätze da, die auch ihre Früchte trugen; nur sind diese Früchte bis heute nicht eingebracht worden. In der entscheidenden Periode des Hochmittelalters blieb die römische Adventliturgie abgeschirmt gegen jeden bedeutenderen Einfluß von außen. In gewisser Beziehung mag das vielleicht gut sein; aufs Ganze gesehen jedoch liegt hier doch ein Versäumnis vor, das noch einmal nachgeholt werden müßte.

6. ERGEBNIS

Nachdem wir den Weg durch die Geschichte der Adventliturgie zu Ende gegangen sind, stellt sich von neuem die Frage: Was feiern wir in den Wochen des Advents? Ivo von Chartres hat seinerzeit darauf geantwortet: *utrumque Christi adventum celebramus*[180], d. h. wir feiern nicht nur seine Ankunft in der Knechtsgestalt des Fleisches, sondern auch seine Wiederkunft in Majestät. Rupert von Deutz († 1135) kommt zu demselben Ergebnis, wenn er die Formulare der vier Adventsonntage betrachtet: am ersten und vierten Sontag bildet die Menschwerdung das Thema der Liturgie, am zweiten und dritten

[178] So Innozenz III. (1198–1216), der als erster die Farbenregel aufstellt und zwischen schwarz und violett noch nicht unterscheidet; De sacro altaris mysterio I, 65 (PL 217, 802 A). Dann auch im Missale Romanae Curiae (Cod. Vat. Ottob. 356, fol. 1): *Nota quod a prima dominica de Adventu usque ad Nativitatem Domini et a Septuagesima usque ad feriam quintam maioris ebdomade utimur nigris casulis* ... Dieselbe Rubrik findet sich später noch wörtlich in manchen Minoritenmissalien wie z. B. Hs. Neapel, Bibl. Naz. Cod. VI, G 38 (Ebner 120).

[179] Durandus, Rationale III, 18 wiederholt noch die Farbenregel Innozenz' III. und weist infolgedessen der Adventzeit die schwarze Farbe zu, fügt aber dann hinzu: *unde ecclesia Romana utitur colore violaceo a prima dominica Adventus usque ad missam vigiliae Nativitatis inclusive.*

[180] Sermo VII. in adventum Domini (PL 162, 567 A).

jedoch verkünden mit Posaunenstimme Apostel wie Propheten den zweiten Advent des Herrn[181]. Durandus († 1296), der in seinem Rationale das Urteil mittelalterlicher Liturgieerklärung zusammenfaßt, ist ebenfalls der Ansicht, daß die Kirche einen doppelten Advent Christi unterscheidet und begeht: *in carnem et ad iudicium*[182]. Wir verstehen auch, wie die mittelalterlichen Interpreten der Liturgie zu diesem Urteil kommen konnten, ja kommen mußten. So wie sich die Liturgie der Adventzeit ihnen darbot, zeigte sie ein äußerst zwiespältiges Gepräge. Menschwerdung und Parusie, diese beiden Themen standen in vielen Texten unvermittelt wie zwei Gegensätze einander gegenüber. Wir wissen aber auch, daß das ursprünglich nicht so war. Der Anstoß zur Bildung der Adventliturgie ist, wie das Studium ihrer Geschichte gezeigt hat, ausschließlich vom Weihnachtsfest, dem Fest der Menschwerdung und Geburt des Gottessohnes, ausgegangen[183]; es gab darum kein Liturgiegebiet, in welchem nicht die Vorbereitung auf dieses Hochfest das innerste Anliegen der Adventzeit gebildet hätte. Gewiß, man hat die Geburt des Herrn nie als ein Ereignis für sich betrachtet; man hat es vielmehr gesehen in seinem Zusammenhang mit dem gesamten Heilsgeschehen, d. h. als den Anfang unserer Erlösung. Man war sich auch sehr bald bewußt, daß das Erlösungswerk, das mit der Geburt des Gottessohnes seinen Anfang nahm, bis heute noch nicht abgeschlossen ist, gerade deshalb aber voll innerer Dynamik seiner Vollendung entgegendrängt; und weil diese Vollendung nicht eher eintreten kann, als bis Christus wiederkommt, um die Erlösten heimzuholen, ging der Blick von der Geburt des Erlösers schon hin zum Tag seiner Wiederkunft. Diese beiden Geschehen bedingen einander. Die zweite Ankunft des Herrn setzt seine erste voraus und die erste verbürgt die zweite und weist bereits auf sie hin. Trotzdem kann man nicht mit Ivo von Chartres sagen: *utrumque Christi adventum celebramus*, denn diese beiden Ereignisse stehen nicht gleichsam parallel nebeneinander, sondern im besten Fall hintereinander. Das vordergründige, zentrale Thema der Adventliturgie ist und bleibt die Vorbereitung auf die Feier der Geburt des Herrn, und

[181] De div. officiis III, 1 (PL 170, 56 B/C); daß Rupert von Deutz den ersten Advent als das Thema des 1. Adv.-Sonntags bezeichnet, setzt voraus, daß an diesem Tag nicht Lk 21, 25ff sondern Mt 21 als Evangelium gelesen wurde.

[182] Rationale VI, 2, 3 (a. a. O., S. 168 A).

[183] Dieses Wissen war auch den mittelalterlichen Liturgikern nicht einfachhin verloren gegangen. Wie sie deutlich genug erkennen lassen, sahen auch sie die primäre Aufgabe der Adventliturgie in der Vorbereitung auf das bevorstehende Weihnachtsfest; siehe z. B. Rhabanus Maurus, De clericor. institut. II, 22 (PL 107, 336 D): *Congrua itaque dispositione ... hoc loco ieiunium quadragesimale fieri constitutum est, ut ante diem natalis Domini ... nosmetipsos castigemus, quatenus venientem Redemptorem digna conversatione suscipere possimus.* — Ähnlich kennt Innozenz III. (1198–1216) keinen anderen Sinn der Adventliturgie: *Propterea, fratres et filii, qui salutem nostram, id est nativitatem Salvatoris nostri exspectamus propinquam, qui ad hoc natus est, ut salvum faceret populum suum a peccatis eorum, surgamus a somno peccati ..., ut sacrosanctam nativitatem ipsius digne celebrare possimus.* Serm. II (PL 217, 324 C).

jeder Ausblick auf die Wiederkunft kann nur von ihr den Ausgang nehmen. So hat Alkuin in seinen Präfationen die Adventzeit aufgefaßt; so werden in zahlreichen Gebeten der altspanischen und der mailändischen Liturgie die beiden Advente zusammengeschaut und diesselbe Auffassung spricht schließlich heute noch aus der Kollekte der Weihnachtsvigil im Missale Romanum:

Gott, der du uns alljährlich durch die Erwartung unserer Erlösung erfreust, gib, daß wir deinen Eingeborenen, den wir als Erlöser freudig aufnehmen, einstens auch als Richter mit Zuversicht kommen sehen[184].

In anderen Texten wird dieses Verhältnis zwischen den beiden Adventen allerdings nicht in gleicher Weise gewahrt[185]. Oft drängt sich der Gedanke an die Parusie so stark in den Vordergrund, daß er die Liturgie der Adventzeit zu beherrschen scheint oder wie ein zweites Thema neben das Gedächtnis der Menschwerdung tritt. Die Geschichte der Adventliturgie hat uns aber gezeigt, daß es sich hier um Akzentverschiebungen handelt, wie sie auch in der Liturgie gelegentlich auftreten können, bis die ordnende Hand eines Reformers sie wieder behebt. Wenn wir daher die Adventzeit sinngemäß interpretieren wollen, müssen wir sie betrachten als die Zeit der Vorbereitung auf die Feier der Geburt des Herrn, die uns den Anfang der Erlösung bringt und ihre Vollendung bei der Wiederkunft Christi verbürgt. So formuliert läßt sich die Adventliturgie überhaupt erst richtig begreifen. Denn es ist doch ein Grundgesetz der gesamten Liturgie, daß die Heilsereignisse nur soweit den Gegenstand ihrer Feier bilden können, als sie bereits geschichtliche Wirklichkeit geworden sind. Wir können deswegen die Geburt Jesu Christi feiern, seinen Tod und seine Auferstehung; wir können auch sein Wirken in der Kirche feiern, wie es sich am Pfingsttag und im Leben eines jeden Heiligen machtvoll gezeigt hat; aber sein Kommen zum Gericht und zur endgültigen Erlösung seiner Kirche kann noch nicht zum Gegenstand der Feier im eigentlichen Sinne werden, weil es sich noch gar nicht erfüllt hat, sondern erst erwartet werden muß. Aus einem ähnlichen Grunde ist es wenig sinnvoll, neben dem Advent *in carne et ad iudicium* noch eine Ankunft Christi oder Gottes in den Herzen der Gläu-

[184] Dabei handelt es sich hier allerdings nicht um eine Advents-, sondern um eine alte Weihnachtsoration. Wir finden sie zwar schon im Hadrianischen Gregorianum als Oration für die Vigilfeier (Lietzmann n. 5, 1), aber mit der auffallenden Formulierung: *praesta, ut Unigenitum tuum, quem redemtorem laeti suscepimus* (statt *suscipimus*). Die Praesensform *suscipimus* treffen wir nur in gelasianischen Sakramentaren an (Vat. Reg. 316, Sangallense, Pragense), während die gregorianische Tradition fast durchwegs die Perfektform bewahrt hat (Menardus, Gerbert; auch Alkuin stellt in seiner Schrift Adv. Felicem VII, 13 fest: *in missa namque humanae Nativitatis eiusdem Domini nostri ita cantare solemus: Praesta, ut ..., quem redemptorem laeti suscepimus ...*; PL 101, 227 A).

[185] Auch heute erschwert noch das Vorkommen von Lk 21, 25ff als Evangelium des 1. Adventsonntags das rechte Verständnis der Adventzeit. Da das Evangelium das Thema des Tages jeweils am stärksten ausspricht, erscheint hier die Parusie zum Thema dieses Sonntags erklärt. Es wäre deswegen nur zu wünschen, daß es bei einer eventuellen Reform der Perikopenordnung durch ein anderes, etwa den Anfang des Markus-Evangeliums, ersetzt wird.

bigen zu unterscheiden und als das dritte Thema der Adventzeit zu bezeichnen. Denn auch diesem Kommen fehlt die fest umrissene, sichtbare Gestalt, die die Voraussetzung jeder Feier durch die Liturgie zu bilden hat. Selbst Durandus hat deswegen gesagt: von dem vierfachen Advent, den man unterscheiden kann, *in carnem, in mentem, in morte cuiuslibet et in maiestate, qui erit in die iudicii*, feiert die Kirche nur den ersten und den letzten[186]. Rupert von Deutz würde als Begründung hinzufügen: von einem Kommen Gottes kann man nur dann mit Recht sprechen, wenn Gott, der auf unsichtbare Weise überall zugegen ist, sichtbare Gestalt annimmt, so daß er auch den Sinnen unseres Fleisches offenbar wird[187].

Von der Perspektive des Seelsorgers her mag man diese Korrekturen vielleicht bedauern; denn wichtiger als der Blick in die Vergangenheit scheint der Blick in die Zukunft, auf den Herrn der Parusie zu sein. Nur bleibt hier zu bedenken, daß jede Zukunftshoffnung unsicher wird, wenn sie nicht von jenen Ereignissen ihren Ausgang nimmt, die sich mit der Eindeutigkeit historischen Geschehens vor aller Welt bereits vollzogen haben. Daß der Herr wieder kommen wird, um seine Kirche zu erlösen und die Welt zu richten, das ist nur verbürgt in seinem ersten Kommen. Deswegen ist es auch von der pastoralen Seite her gesehen kein Verlust, sondern nur ein Gewinn, wenn man die Adventzeit mit ihrer Liturgie ohne Verzerrung und ohne Verschwommenheit wieder als das sehen lernt, was sie ist: eine Zeit der Vorbereitung auf das irdische Erscheinen Christi in der Welt, das allein auch seine Wiederkehr verbürgt[188].

[186] *Verumtamen ecclesia non celebrat nisi duos adventus, scilicet in carnem et ad iudicium*; Rationale VI, 2, 3 (a. a. O. 168 A).

[187] De divin. officiis III, 1 (PL 170, 55 C/D).

[188] Damit soll nicht gesagt sein, daß der Gedanke an die Parusie während der Adventzeit fehl am Platze sei. Es dürfte im Verlauf der Arbeit deutlich genug sichtbar geworden sein, daß sich vom ersten Advent Christi sowie schließlich von jedem Ereignis seiner geschichtlichen Existenz wesentliche Verbindungslinien zu seinem zweiten Erscheinen hin ergeben; aber sie müssen richtig gesehen werden. Es geht nicht an, daß man das Thema von der Parusie als ein zweites neben das Thema der Menschwerdung oder gar diesem voranstellt. Es sei auch gerne zugegeben, daß wenigstens einmal im Lauf des liturgischen Jahres das Erscheinen Christi zum Gericht in besonderer Weise zwar nicht den Gegenstand der liturgischen Feier, aber doch des Gedächtnisses im Rahmen der Liturgie bilden sollte. Nur ist die Zeit dafür nicht im Advent, sondern im letzten Abschnitt der nachpfingstlichen Zeit (etwa vom 18. Sonntag nach Pfingsten an) gegeben. J. A. Jungmann bezeichnet diese Zeit als „Voradvent": ZkTh 61 (1937) 376ff. Dieser Ausdruck ist insofern vielleicht etwas irreführend, als er auf der Voraussetzung beruht, es handle sich hier um eine Vorwegnahme des Adventthemas (was man nur, wie wir gesehen haben, vom Evangelium des letzten Sonntags nach Pfingsten behaupten kann, aber nicht einmal vom ganzen Formular und noch weniger von den Sonntagen vorher). Die Beobachtungen jedoch, die er an den liturgischen Texten dieser Zeit gemacht hat, verdienen unbedingt Beachtung. Sie zeigen, daß das Kirchenjahr nach der ihm eigenen Dynamik, je mehr es seinem Ende zustrebt, den Blick auf die Eschata hinlenkt. Hier wäre also der gegebene Ort, den Gedanken an die Parusie ausschließlicher in den Vordergrund zu stellen. Freilich müßte auch hier um dieses begründeten Anliegens willen die Perikopenordnung, die wenig Planung zeigt, entsprechend revidiert werden.

REZENSIONEN

Bernhard Durst O. S. B., Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums (Studia Anselmiana 32). Gr.-8° (VII u. 197 S.). Rom 1953, Orbis Catholicus (Ulrichsbuchhandlung, Neresheim).

Der Abt von Neresheim hat sich in der vorliegenden Studie die Aufgabe gestellt, die Eigenart und den Zweck der einzelnen Teile der Messe (Vormesse, Abschnitt vor der Wandlung, Wandlung, Abschnitt nach der Wandlung, Kommunion) festzustellen, um von dogmatischer Grundlage her Vorschläge für eine liturgische Reform zu unterbreiten. Es ist klar, daß bei einem solchen Unternehmen das Wesen des eucharistischen Opfers und die Stellung des Laien innerhalb des kultischen Opferraums des genauen herauszuarbeiten sind. In der folgenden Rezension soll nur der grundlegende dogmatische Teil (S. 10—101) gewürdigt werden, da erstens die Reformvorschläge von ihm ihre Berechtigung beziehen und weil zweitens der Rezensent sich nicht für zuständig hält, über liturgische Ansichten zu urteilen.

Der dogmatische Teil zeugt von der bedeutenden Kraft des Verf., systematisch zu denken. Er trägt seine Ansichten in klar durchdachten Begriffen vor und es kann sich gar nicht darum handeln, ihm theologische Unkorrektheiten nachzuweisen. Vielmehr hat die Kritik sich darauf zu beschränken, in der Studie des hochwürdigsten Abtes solches Gedankengut zu prüfen, das nicht genügend bewiesen erscheint und darum einstweilen noch dem Bezirk der Hypothesen angehört. Solange letzteres der Fall ist, werden die Aufstellungen kaum genügen, um von ihnen her die Berechtigung einer liturgischen Reform abzuleiten. Man spricht oft vom Axiom: *Lex orandi est lex credendi*. Man muß sich aber erinnern, daß diesem Axiom, wie auch die Enzyklika „Mediator Dei" feststellt, ein anderes vorgelagert ist: *Lex credendi est lex orandi*. Das erste Axiom dient dazu, daß aus den überlieferten Gebeten der Liturgie der zugrunde liegende überlieferte Glaube abgeleitet werde. Das zweite Axiom ist dagegen wichtig, wo eine liturgische Reform der Gebete durchgeführt werden soll. Eine liturgische Reform wird immer auf einer einwandfreien und sicheren dogmatischen Grundlage zu bauen haben. Daraus ergibt sich, daß die Kritik, die am Buche des Abtes von Neresheim vorzunehmen ist, viel weiter und sorgfältiger vorgehen muß, als eine, die sich mit einer rein dogmatischen Arbeit beschäftigt. Reine Dogmatik läßt Hypothesen zu; angewandte Dogmatik nicht immer.

Eine gewisse Schwierigkeit kann man in der Begriffsbestimmung sehen, die der Verf. vom Opfer gibt. Er unterscheidet zwischen Gabendarbringung und Opfer im strengen Sinne des Wortes (S. 28—29). Beides sind äußere Handlungen, durch die die innere Hingabe des Opfernden an Gott veranschaulicht werden soll. Bei der Gabendarbringung ist die unwiderrufliche Hingabe an Gott nicht versinnbildlicht. Als Beweis werden die Schaubrote angeführt, von denen David durch die Hand des Priesters zu essen bekam. Die Gabendarbringung läßt eine Rückkehr der Gaben zum profanen Gebrauch offen. Ganz anders steht es mit dem strengen Opfer, das eine derartige Umgestaltung der Gabe beinhaltet, daß diese unwiderruflich dem profanen Gebrauch entzogen wird. Darum versinnbildet nur das strenge Opfer sowohl die innere Hingabe als auch deren Unwiderruflichkeit. Als strenge Opfer werden vom Verf. angesehen: das Ausgießen von Wein, die Verbrennung von Weihrauch, und die Tötung samt Verbrennung der Tiere. Nun taucht aber schon hier eine Schwierigkeit gegen die Einteilung von Gabendarbringung und eigentlichem Opfer auf. Denn bei den blutigen Opfern des Alten Bundes wurden die getöteten Tiere keineswegs ganz verbrannt. Ein großer Teil der Opfertiere gehörte der Priesterschaft. Somit war die Rückkehr zum profanen Gebrauch nur teilweise durch das Gesetz ausgeschlossen. Nach dem Gesetz war aber auch der Genuß der Schaubrote für eine bestimmte Zeit untersagt. Es dürfte also schwer fallen, von den ange-

gebenen Überlegungen her für das Opfer eine Umgestaltung der Opfergabe zu verlangen.

Außerdem ist nicht evident, daß der Verf. die Umgestaltung der Opfergabe in der Messe richtig ansetzt. Er schreibt: „Durch wunderbaren Ratschluß der göttlichen Wahrheit und Güte ist dies (die Umgestaltung) dadurch möglich, daß Christus seinem verklärten Leib eine Gestalt und Erscheinungsform gibt, die wir mit unseren körperlichen Augen sehen können, und die seinen Körper in der Umgestaltung uns sichtbar vor Augen stellt, welche am Kreuze durch die Vergießung des Blutes, durch die Trennung von Leib und Blut, herbeigeführt worden war, und die das Übergebenwerden bzw. Übergebensein des Leibes Christi an Gott darstellte. Diese neue Gestalt und Erscheinungsform bekommt der verklärte Leib Christi durch die Doppelkonsekration bei der Eucharistiefeier, durch die Umwandlung der Substanz des Brotes in den Leib und der Substanz des Weines in das Blut Christi, wobei aber die Akzidenzien, die äußeren Erscheinungsformen und Gestalten von Brot und Wein, unverändert bleiben und dadurch zur äußeren Gestalt und Erscheinungsform des Leibes und Blutes Christi werden, die unter diesen Gestalten wirklich zugegen sind..." (S. 53).

Ich muß bekennen, daß mir die angeführten Worte des Verf. in ihrem tiefsten Sinn unklar bleiben. Was soll das bedeuten: Christus wird umgestaltet? Soll es heißen, daß die sakramentalen Gestalten zu Akzidentien Christi im strengen und vollen Sinn des Wortes werden? Dann müßte gesagt werden, daß Christus rund und weiß, daß er rot und flüssig sei usw., was dem gläubigen Ohr furchtbar klingt. Außerdem wäre ein zweifaches selbständiges Opfer vorhanden, da Christus zweimal umgestaltet würde, einmal zu den Akzidentien des Brotes, das andere Mal zu den Akzidentien des Weines hin; und beide Umgestaltungen wären nur in der Einheit des relativen Opfers zusammengefaßt. — Oder will der Verf. die Umgestaltung so verstanden wissen, daß Christus unter den sakramentalen Zeichen nur gegenwärtig gesetzt wird? Dann wäre wieder ein zweifaches selbständiges Opfer anzunehmen, da Christus ja zweimal gegenwärtig gesetzt wird. Kann aber das reine Gegenwärtigsetzen noch als echte Umgestaltung angesehen werden? Der Verf. meint, daß seine Ausführungen nur die Umschreibung der prägnanten Sätze der Enzyklika „Mediator Dei" seien (AAS 39 [1947] 548, n. 69). Vielleicht ließe sich folgendes erwidern: die Enzyklika gibt lediglich an, daß die physische Blutvergießung für Christus nicht mehr möglich ist, sondern daß die sichtbaren Zeichen von Brot und Wein nach der Transsubstantiation seinen Tod darstellen. Auf die Frage jedoch, wie dadurch ein *sacrificium proprium* zustandekommt, geht die Enzyklika nicht weiter ein.

Kehren wir noch einmal zur Gabendarbringung, so wie sie der Verf. versteht, zurück. So weit ich sehen kann, möchte er von hier aus eine Begründung für das Laienpriestertum geben, indem er die Rolle der Gläubigen so auffaßt, daß ihnen in der Messe der von Christus im Himmel geleistete Kult in die Hände gelegt wird, den sie zusammen mit Christus nun Gott darbieten. Der von Christus dem Vater im Himmel dargebrachte Kult umfaßt Anbetungs- und Danksagungswerte (37). Da seine Fürsprache für die Menschen in der Darbietung seines am Kreuz geleisteten Kultes besteht, sind zu den früheren Werten noch die Genugtuungs- und Verdienstwerte des Kreuzestodes hinzuzurechnen. Allerdings fordert der Verf. sehr richtig auch die innere Hingabe der Gläubigen. Die Doppelkonsekration stellt nun die Übergabe des verklärten Leibes Christi an den Vater dar und versinnbildlicht die erwähnten Anbetungs- und Danksagungswerte. Zugleich hat aber die Doppelkonsekration einen wesentlichen Bezug zum Tode Christi am Kreuze und veranschaulicht darum auch seine Verdienstwerte.

Diese Beziehungen sind zweifelsohne sehr scharf gesehen. Aber nicht ganz gefallen die Ausführungen, die der Verf. am Ende seines Buches (S. 168—197) über das Priestertum anbringt. Es ist nicht möglich, hier alle Unterscheidungen zu besprechen, die der Verf. in den Begriff „Priestertum" hineinträgt. Er spricht

vom geistigen und vom sichtbaren Priestertum, vom persönlichen, öffentlichen und mittlerischen Priestertum. Das mittlerische Priestertum ist „Priestertum im weiteren Sinn, weil hier zu dem, was das Wesen des Priestertums im engeren Sinn des Wortes ausmacht, noch etwas weiteres hinzukommt. Das mittlerische Priestertum ist nicht bloß Priestertum, sondern Priestertum und Mittlertum" (S. 179). Das Priestertum im engeren Sinn des Wortes sieht er in der geistigen Hingabe und dem äußeren Opfervollzug. Der Verf. gibt den Eindruck, daß in einer Ordnung, wo Gott nicht durch positives Gesetz die äußere Opferhandlung der Vollmacht des einzelnen entzogen hätte, jeder sein eigener, persönlicher Priester gewesen wäre. Heute hat der einzelne nichtordinierte Priester nur die Vollmacht zum geistigen Priestertum, d. h. zur inneren Hingabe. Dazu möchten wir bemerken, daß es zum eigentlichen Begriff des Priesters gehört, daß er im Namen einer Gemeinschaft das Opfer vollzieht. Kain und Abel waren keine Priester. Das Mittlerische gehört daher zum Begriff des Priesters und zwar das Mittlerische, das ihm durch rechtsgültige Übertragung zukommt. Die Laien sind Priester in einem sehr analogen Sinn. Christus bringt sein Opfer nicht im „Auftrag" der Gläubigen dar, wie der Verf. zu meinen scheint, sondern als Haupt der Kirche. Insofern sind alle seine mystischen Glieder ins Opfer einbezogen. Und ihre Teilnahme am Priestertum Christi besteht im tiefsten Sinn darin, daß sie eben Glieder am mystischen Leibe des Hohen Priesters Christus sind. Daß ihre innere Hingabe im eucharistischen Opfer angedeutet ist, ist ebenso sehr Gnade wie ihre Zugehörigkeit zur Kirche. *Engelbert Gutwenger S. J.*

M. de Tollenaere S. J., Een Philosophie van de Tijd. De functie van het subject in de tijdsstructuur volgens het hedendaags Thomisme (Leuvense Bibl. voor Philos. 5). 8° (XXI u. 218 S.). Leuven 1952, Leuvense Universitaire Uitgaven. bFr 160.—.

Hedwig Conrad-Martius, Die Zeit. 8° (307 S.). München 1954, Kösel. DM 19.80.

M. de Tollenaere will zunächst die Zeitauffassung der heutigen Scholastik („Thomisme") darstellen. Da diese aus geschichtlicher Tradition erwachsen ist, müssen zum vollen Verständnis auch die Quellen herangezogen werden, denen sie entstammt. So wird aus der systematischen Abhandlung eher eine geschichtliche; doch gewinnt T. damit den Standpunkt, von dem aus eine kritische Durchklärung der heutigen Auffassung möglich wird. Diese Scheidung von richtigem Kern und weniger gutem Beiwerk ist die eigentliche Frucht, um die sich T. mit Erfolg bemüht.

Ausführlich wird die aristotelische Definition der Zeit erörtert. Der *numerus motus*... ist ja für viele eine sibyllinische Formel geworden. Durch vorsichtiges Abwägen der einschlägigen Texte wird sie enträtselt. Das Ergebnis: die Zeit ist das meßbare Element in der Bewegung (16). Thomas kennt außer der aristotelischen Definition noch eine andere: die Zeit ist die ‚Zahl' der Himmelsbewegung. Ferner gibt es für ihn neben der Zeit noch das *aevum* und die *aeternitas* als verwandte Begriffe. Es bleibt aber grundsätzlich dabei, daß die Zeit ein Produkt, eine Synthese unseres Verstandes ist. Ein neuer Abschnitt beginnt mit dem pseudothomasischen Opusculum De tempore; dieses wirkt auf Suarez und Johannes a S. Thoma weiter. Nach diesen Autoren liegt der Zeit eine Tatsache zugrunde, die Dauer, die *permanentia in esse;* ja der Zeit selbst wird reelles Sein zugeschrieben. Die heutige Scholastik (typisch für sie etwa Nys) schließt sich zumeist der suarezianischen Fassung des Zeitbegriffes an, oft ohne zu merken, daß und wie weit sie von der alten Ansicht abweicht. Es kommt die in den Lehrbüchern verbreitete Unterscheidung von *continuum permanens* und *successivum* auf. In diesem Zusammenhang bespricht T. die interessanten Fragen der Gleichzeitigkeit und Nichtumkehrbarkeit der Zeit.

Der zweite Teil befaßt sich mit der Zeit als Bewußtseinserleben, mit dem Erlebnis des ‚Jetzt'. Auch hier analysiert T. sorgfältig die einschlägigen Texte. Das Jetzt scheint Vergangenheit und Zukunft in sich zu schließen und so die Vielheit (‚Zahl'), die in der Zeit liegt, zu zerstören. Durch die Lösung dieser Antinomie wird zugleich die Frage nach der Seinsweise der Zeit geklärt. Sie ist eine Vielheit, die von unserem Geiste als Einheit zusammengefaßt wird, also ein *ens rationis cum fundamento in re*. Der Problemkreis wird weiter bei Augustinus (Confessiones) und bei Albertus M. verfolgt. Ausführlich bespricht T. die Stellen bei Thomas von Aquin. Die Späteren, De tempore und Suarez, stehen — übrigens mit Albertus M. — auch hier im Gegensatz zu Aristoteles und Thomas; sie schreiben der Zeit eine vom Geist unabhängig bestehende Struktur zu. Wenn heutige Scholastiker das Jetzt als bestehenden Punkt in der absoluten Zeit nehmen, so bleibt ihnen der Zugang zum Verständnis des Aristoteles allerdings verschlossen. Interessant ist die Rolle, die nach Maréchal dem Jetzt in der Erkenntnisstruktur zukommt. Es folgen noch einige Fragen: wie weit ist Ausdehnung objektiv gegeben? welche Bedeutung hat das Jetzt für den Handelnden? wie weit besteht Vergangenheit und Zukunft? Abschließend sieht T. die aristotelische Fassung des Zeitbegriffes im Vorteil gegenüber der heute viel verbreiteten suarezianischen Formulierung, auch im Hinblick auf die heutige Physik einschließlich der Relativitätstheorie.

H. Conrad-Martius hat sich schon vor Jahren (im Philos. Anzeiger II. 1927/28) mit dem Problem der Zeit auseinandergesetzt. Die damaligen Ansätze sind seitdem weiter gewachsen. Die beiden ersten Drittel des vorliegenden Werkes handeln von der vergänglichen und von der „äonischen" Zeit, das letzte Drittel untersucht den metaphysischen Zusammenhang zwischen diesen beiden Zeitarten.

Die vergängliche Zeit tritt in zwei Formen auf: zunächst als „transzendental-imaginative Zeit", die etwa dasselbe besagt wie die Anschauungszeit bei N. Hartmann. Der Name will andeuten, daß der erlebte Zeitfluß nur imaginativ, unreal ist, weil abhängig vom Bewußtsein, aber doch objektiviert als Denkinhalt, im Gegensatz zum bloßen psychischen Erleben, darum transzendental. Die andere Form ist die reale Zeit. Sie tritt jeweils nur für einen Moment ins Dasein: im Gegenwarts-Jetzt. Wie stehen diese beiden Zeitformen zueinander? Was hat das imaginative Kontinuum mit dem punktförmigen Aktualitäts-Jetzt gemeinsam? Das Kontinuum ist ein Produkt des imaginierenden Bewußtseins. Real sind nur die unablässig einander folgenden Daseinsmomente, in denen die Welt fortwährend „genichtet" und „gelichtet" ist. Es gibt demnach neben der transzendental-imaginativen Zeitbewegung, dem Zeitfluß im Bewußtsein, eine zweite Kinetik, das reale Vorwärtsschreiten der Daseinsaktualität. Im Gegensatz zum imaginativen Zeitkontinuum fügt sich die je neue Seins-lichtung zur alten nicht hinzu — es liegt ja eine Nichtung dazwischen. „Der reale Zeitfortschritt ist deshalb notwendig ein diskontinuierlicher" (36). Die Zeit erneuert sich also ständig und diskontinuierlich an der Stelle des aktuellen Jetzt. In Anlehnung an Heidegger drückt dies C.-M. so aus: „Der eigentliche Realgrund der Zeit liegt in dem diskontinuierlichen ‚Weiterhüpfen' der aktuellen Gegenwärtigkeit oder der aktuellen Jetztmomente" (38f). Die Problematik des „Jetzt", die die Verf. im Anschluß an Aristoteles entwickelt, führt in dieselbe Richtung. Von diesem Kernpunkt aus erscheint nun auch die „erstaunliche Wesensdefinition der Zeit", die Aristoteles gibt, in einem neuen Licht: „Die Zeit ist die Zahl...". Die Jetzte stellen selber Zahlen dar. Sie sind Analoga zu Zahlen, monadische Seinswerte. Hat nicht auch die moderne Quantenphysik eine Zeitquantelung eingeführt? Mit jedem neuen Seinsquant ist die Welt je neu „da" (60). An den Kausalbeziehungen ändert sich dabei nichts, weil die Welt mit ihrer gesamten Kausalsituation je neu da ist. Ein Exkurs über Zeitmessung beschließt den ersten Teil.

Es folgt nun der spekulative Ausbau. Das vielumstrittene 37. Kap. von Platos Timäus muß vor allem aufgehellt werden. Wie ist die Weltseele mit ihren „Umläufen" zu deuten? Die mit großer Gelehrsamkeit und in stetiger Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auslegern von Plato und Aristoteles durchgeführte Untersuchung ergibt, kurz zusammengefaßt, folgendes: Es muß eine einzige kontinuierliche Bewegung geben, die „überphysisch-räumliche" Kreisbewegung der Weltperipherie. Warum? Im diesseitigen Weltgeschehen gibt es immer nur eine diskontinuierliche Reihe von Zuständen. Es braucht also ein Kontinuum, das den Weltzusammenhang gewährleistet. Das Weltumfassende und -umkreisende ist der „Äther". Dem Umschwung dieser überräumlichen Weltperipherie entspricht die „überzeitliche" äonische Weltzeit. Sie ist kontinuierlich; denn da gibt es kein Absinken vom Sein ins Nichtsein und umgekehrt. Ihre Bewegung ist pures Dasein. Aus ihr wächst die irdische Zeit als Zahl der Bewegung hervor.

Im letzten Abschnitt sucht C.-M. die Probleme, die sich vor allem bei der Gegenüberstellung der beiden vorausgehenden Teile ergeben, durch eine große spekulative Synthese zu lösen. Was ist letztlich die Aufeinanderfolge der Aktualitätsmomente? Handelt es sich hier um fortwährende Neuschöpfung? Die Verf. hat in ihren früheren Arbeiten selbst zu dieser Lösung geneigt; jetzt scheint sie ihr, wenn auch nicht völlig abwegig, so doch sehr unwahrscheinlich. Richtiger werden wir sagen: „Die aktualisierenden Wirkmächte müssen die gesamten Weltbestände fortlaufend in je besonderen Akten aus den Ermöglichungsgründen heraus verwirklichen. Je und je schlägt die Weltperipherie aktualisierend zu den entsprechenden materialen Weltgründen über — immer an einer einzigen ‚Stelle', an die die Wirkmächte mit der ‚Drehung' des äonischen Zeitrades fortlaufend einrücken" (243). Die Welt mit ihren äonischen Grundlagen ist letztlich dann auf Gott als Schöpfer zurückzuführen. Am Ende ist ein Exkurs über zeitliches Hellsehen beigegeben.

Die beiden neuen Abhandlungen über das Zeitproblem tragen manche verwandten Züge an sich. Das sorgfältige Bemühen um den echten Sinn der Quellentexte ist ihnen gemeinsam. Die Arbeit von T. beschränkt sich bewußt auf die beiden Fragen, ob es Zeit gibt und was Zeit ist. In der Beantwortung könnte T. die kritische Stellungnahme und die sich hieraus ergebende eigene Auffassung deutlicher hervortreten lassen. Dadurch würde die im übrigen gute Arbeit noch an Wert gewinnen.

C.-M. besitzt die Gabe der bis in die feinsten Schattierungen durchdringenden Phänomen- und Begriffsanalyse; das ist die Stärke der Schule Husserls. Doch das spekulative Gebäude, das sie errichtet, ruht auf brüchigem Fundament. Einige Bausteine sind sicher brauchbar, um zu einem genuinen Verständnis der Plato- und Aristotelestexte beizutragen. Doch als heute vertretbare Wahrheit können sie nicht gelten. Der aufgewendete Scharfsinn hat sich gleich zu Anfang verirrt, dort wo C.-M. den Übergang vom Jetzt zum Kontinuum sucht und behauptet, der reale Fortschritt der Zeit sei notwendig diskontinuierlich. Das wiederum hängt damit zusammen, daß das Nichten und Lichten real genommen wird als ein intermittierender Sachvorgang, während in Wirklichkeit doch nur ein *respectus rationis* vorliegt. Es ist hier im Grunde derselbe fehlerhafte Ansatz, der auch dem berühmten Achilles es verwehrt, die langsame Schildkröte einzuholen. Mit dem hinfälligen Beweis fällt aber auch das, was sich speziell an diesen Punkt anschließt, nämlich ein großer Teil und jedenfalls die Hauptsache der folgenden Ausführungen. *Heinrich Pohl S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. 8° (303 S.). Stuttgart 1953, Kohlhammer. DM 16.—. — Den Grundtext dieses Werkes, das religionsgeschichtlich und philosophiegeschichtlich von gleich hohem Interesse ist, bildet eine Vortragsreihe (Gifford Lectures) des Verf. Doch ist der Text durch zahlreiche, zum Teil weit ausholende Anmerkungen ergänzt, die reiches philologisches und historisches Material beibringen. Es ist nicht die Absicht des Verf., eine umfassende Geschichte des vorsokratischen Denkens vorzulegen. Vielmehr will er eine bisher oft vernachlässigte Seite dieses Denkens hervorheben. Er stellt sich ausdrücklich gegen die verbreitete positivistische Auslegung (z. B. Burnet, Gomperz), wonach etwa die frühjonischen φυσικοί rein positive Naturforscher gewesen wären, und zeigt das tiefe religiös-theologische Grundmotiv ihres Denkens auf, wenn sich darin auch die Metaphysik oder natürliche Theologie noch nicht von den übrigen Wissensbereichen in ihrer Eigenart abhebt, sondern mit der gesamten Weltdeutung aufs engste verwoben bleibt. So werden die Thales von Milet zugeschriebenen Worte „Alles ist voll von Göttern" und die Worte Heraklits „Tretet ein, auch hier sind Götter!" bezeichnend für das Bewußtsein des alles durchwirkenden Göttlichen. Vor allem aber bildet das stete Ringen um eine von unwürdigen Vermenschlichungen gereinigte Erkenntnis des einen göttlichen Urgrundes das Leitmotiv dieses theologischen Denkens. Das gilt von den frühen Joniern (Thales und Anaximander), vom prophetischen Künder Xenophanes und von der Seinsphilosophie des Parmenides (den J. aus einer wesentlichen Abhängigkeit von Xenophanes löst; dieser wird demnach nicht als Begründer der eleatischen Schule anerkannt, ohne aber, wie Reinhardt meinte, selbst von Parmenides abhängig zu sein). Und es gilt von Heraklit (der wiederum ohne Bezug zu Parmenides verstanden wird) wie von Anaxagoras, bis sich bei den Sophisten das Denken mehr der subjektiven und psychologischen Frage nach dem Ursprung des Gottesbegriffs und dem Wesen der Religion zuwendet. Auch in vielen Einzelheiten, die wir hier nicht anführen können, bringt der bekannte Forscher neue Deutungen und Einsichten, die das Gesamtbild des vorsokratischen Denkens in mancher Hinsicht berichtigen und ergänzen. Im ganzen aber ist mit Dank zu begrüßen, daß der religiöse und theologische Aspekt der frühgriechischen Philosophie hier von so kundiger Hand festgehalten wird. *E. Coreth S. J.*

André Hayen S. J., Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise (Essais philosophiques 6). Kl.-8° (103 S.). Löwen-Paris 1952, Publications Universitaires. Desclée. — Deutsch: **Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute.** Mit zwei Beiträgen von Etienne Gilson. Aus dem Französischen übersetzt von Robert Scherer. Kl.-8° (144 S.). Frankfurt a. M. 1954, Josef Knecht. — Es ist das Anliegen dieses Büchleins, das Denken des hl. Thomas von Aquin in den geistigen Lebensstrom des christlichen Bewußtseins hineinzustellen, darin seinen Ort zu bestimmen und es daraus in seinen tiefsten Wurzeln zu verstehen. Der Verf. will jedoch nicht so sehr Einsichten und Ergebnisse eigener Forschung vorlegen — es ist, wie er sagt, nicht seine Absicht, „etwas Originelles zu schreiben, sondern die Wahrheit zu sagen" — darum stützt er sich weitgehend auf die bedeutendsten Kenner der Geistesgeschichte des Mittelalters, besonders auf Gilson, van Steenberghen und Chenu. Vor allem wird hervorgehoben, daß Thomas ebensowenig wie irgend ein anderer christlicher Denker des Mittelalters als reiner Philosoph im modernen Sinn zu begreifen ist, sondern daß er in erster Linie Christ und Theologe ist, dessen Philosophie aus diesem lebendigen Grund hervorwächst. Diesen Gedanken spricht in schärfster Form Gilson in dem einen der beiden Artikel aus, die der deutschen Übersetzung des Buches beigefügt sind.

Das scholastische Wort umwendend betont er: *Qualis in theologia, talis in philosophia*, legt damit im Verständnis der scholastischen Denker das Hauptgewicht auf die Theologie und fordert mit Nachdruck auch vom heutigen scholastischen Denken: Zurück zur Theologie! Wenn manche Formulierungen beinahe überspitzt klingen und eine christliche Philosophie aufzuheben scheinen, so sucht dies in einer Schlußanmerkung Hayen dahin zu klären, es gehe nicht direkt um eine inhaltlich-systematische Einheit von Philosophie und Theologie (*secundum expressionem specificantem actus*), sondern um die konkrete Einheit des christlichen Denkers, der auch in seiner Philosophie im Lichte des Glaubens steht (*secundum exercitium actus*) — eine Unterscheidung, die, richtig verstanden und ausgelegt, viel beitragen kann zur Lösung des alten Problems der christlichen Philosophie. *C.*

S. Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica. Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi O. P. 8° (379 S.). Turin-Rom 1954, Marietti. — Die Absicht des Herausgebers der Opuscula phil. des hl. Thomas besteht nicht darin, eine neue kritische Ausgabe herzustellen, sondern den Text, der in den letzten kritischen und anderen Ausgaben vorliegt, neu zu veröffentlichen; darum sind nur in sparsamem Ausmaß kritische Anmerkungen beigefügt und Varianten angegeben, doch werden die wichtigsten der neueren Vorschläge zur Textverbesserung verarbeitet. Den einzelnen Opuscula geht eine kurze Einleitung des Herausgebers voraus, worin der neueste Stand der Textfrage sowie der systematische Aufbau der Schrift angegeben werden. Dem praktischen Gebrauch der Ausgabe kommt zugute, daß laufende Nummern und Paragraphentitel eingeführt und wichtige Stichworte durch Kursivdruck hervorgehoben sind. So ist diese gute, handliche und übersichtliche Ausgabe der Opuscula mit Dank zu begrüßen, umso mehr als von diesen Schriften zum Teil noch gute neuere Ausgaben fehlen und die Leonina noch nicht so weit fortgeschritten ist. *C.*

Franz von Baader, Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern. 8° (269 S.). München 1953, Kösel. DM 15.50. — Dieser Band eröffnet eine vierbändige Ausgabe ausgewählter Schriften Baaders. Der Textauswahl geht eine recht umfangreiche Einleitung (9—59) voraus, in der Hans Grassl die Hauptmotive des philosophisch-theologischen Denkens Baaders, seine geistesgeschichtliche Stellung und seine Beziehungen zum übrigen Geistesleben der Zeit entwickelt und Baaders Lebensweg schildert. Die Auswahl aus verschiedenen Schriften und Briefen ist nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und gibt guten Einblick in Baaders Gedankenwelt. Daß der erste Band der Ausgabe sich das im Titel ausgesprochene Thema vornimmt, ist gerechtfertigt durch die zentrale Stellung, die es im Denken Baaders einnimmt, der sich gelegentlich selbst den „Professor der Liebe" (227) nennt. *C.*

Jan van der Meulen, Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch. 8° (216 S.). Meisenheim/Glan 1953, Westkulturverlag. — In die gegenwärtige Diskussion um das Verhältnis Heideggers zu Hegel greift hier ein Buch ein, das die Frage bisher sicher am gründlichsten und umfassendsten behandelt. Wertvoll daran ist vor allem, daß es die Beziehung beider Denker von der gemeinsamen Grundproblematik her zu bestimmen versucht, der Offenbarkeit des Seins im Menschen. Darin können wir dem Verf. durchaus zustimmen; vgl. E. Coreth, Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel: Scholastik 29 (1954) 1—23. Den entscheidenden Gegensatz sieht der Verf. darin: Bei Hegel vollzieht sich die dialektische Umkehr, wodurch das Sein des Seienden offenbar wird, im menschlichen Denken selbst, so daß die volle Wahrheit des Seins dem Denken verfügbar und begreifbar ist. Nach Heidegger dagegen erschließt sich das Sein, indem es sich zugleich entzieht, in der unaufhebbaren Spannung seiner entbergend-verbergenden Wahrheit. Dies hat seinen tieferen Grund im Gegensatz von Widerspruch und Widerstreit: Während bei

Hegel der dialektische Widerspruch als bestimmte Negation gedacht ist, die logische Form der Negation sich also jeweils zu einem bestimmten und in seiner Bestimmtheit faßbaren Inhaltsmoment wandelt, bleibt bei Heidegger ein logisch weder bestimmbarer noch aufhebbarer Widerstreit bestehen. Das Sein als Nichtung wird nie zu einem bestimmten Nichts, es bleibt vielmehr das sich entziehende und verbergende Geheimnis. — Sehr aufschlußreich sind überdies die Studien über die Zeitlichkeit, die Geschichtlichkeit und die Leiblichkeit bei Heidegger und Hegel wie über viele andere Einzelfragen. Allerdings verliert sich die Darlegung vielleicht bisweilen zu sehr in Einzelanalysen, die dem Fortgang des Gedankens wenig dienen, das Studium des Buches aber selbst für den, der mit der Sache vertraut ist, zu einer mühevollen Arbeit machen. Das schmälert indes kaum den Wert des Buches im ganzen. Es hat zur Klärung des vieldiskutierten Fragenkreises Wesentliches beizutragen. *C.*

Emmanuel Mayer O. F. M., Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann (Monographien zur philosophischen Forschung 8). 8° (159 S.). Meisenheim/Glan 1952, Westkulturverlag. — In dieser Arbeit, einer am Antonianum in Rom vorgelegten Dissertation, werden mit großer Sorgfalt und eindringendem Verständnis die Anliegen und Gedankengänge Nic. Hartmanns bezüglich der Werterkenntnis dargelegt. Dabei werden auch Elemente ans Licht gehoben und richtiggestellt, die bisher in der Diskussion oft übersehen oder mißverstanden wurden, wie etwa die Apriorität der Werterfassung im Sinne Hartmanns. Mit der äußerst klaren und zuverlässigen Wiedergabe verbindet sich eine, allerdings sehr zurückhaltende Kritik. M. anerkennt die Überzeugung Hartmanns von der Objektivität der Werterkenntnis, lehnt aber dessen Deutung der Werte als vom realen Sein getrennter Wesenheiten ab, vertritt jedoch in der Frage nach der subjektiven Werterfassung einen „gemäßigten Emotionalismus", der sich eng an Hartmann anlehnt, in seiner Eigenart aber, wie mir scheint, nicht zur vollen Klarheit kommt. „Die Werterkenntnis ist primär als fühlendes Erfassen von Werten emotional und erst sekundär rational, intellektuell" (148). Wenn gesagt wird, „die direkt erfassenden Akte sind im Sittlichen wirklich emotionale Akte, Gefühlsakte, Wertgefühle" (149), wird anderseits betont, „daß das Gefühl doch nicht das eigentlich Erfassende ist" (148) und daß „die eigentliche Werterkenntnis, das reine Wertbewußtsein... eine rationale, intellektuelle Erkenntnis" (149) ist. Welche Funktion kommt also dem emotionalen Erfassen und welche dem rationalen Erkennen zu? Es bleibt doch die Frage, ob eine emotionale Erfahrung, deren Bedeutung gewiß nicht geleugnet werden kann, schon einen sittlichen Wert gerade als solchen zu erfassen vermag oder ob dies nicht wesentlich Sache rationaler Einsicht ist, die sich oft genug auch gegen das ganze Gewicht des Emotionalen zu behaupten hat. Wenn es aber so ist, dann scheint es doch mindestens irreführend, auch im sittlichen Bereich noch von emotionalem Wertfühlen zu sprechen. *C.*

Seraphinus Zecevic O. F. M., Francisci Veber theoria de persona. Internum drama philosophi sloveni. 8° (187 S.). Montréal 1954, Editions Franciscaines. — Der slovenische Philosoph Franz Veber war Schüler A. Meinongs und blieb in der ersten Periode seines Denkens der Gegenstandstheorie Meinongs eng verbunden. Langsam wuchs er aber mehr und mehr darüber hinaus und entwickelte eine eigenständige Philosophie, die vor allem um das Problem der menschlichen Person, ihre spezifischen Akte, ihre psychologische und ontologische Eigenart und innere Konstitution kreist. Da die philosophischen Schriften Vebers, durchwegs in slovenischer Sprache verfaßt, schwer zugänglich sind und wenig bekannt wurden, stellt sich Z. die Aufgabe, eine systematische Synthese der Personentheorie Vebers, die sich auf sämtliche Werke des Philosophen stützt, in lateinischer Sprache vorzulegen. Die Darstellung ist von durchsichtiger Klarheit und verdient in vielen Problemen gegenwärtiger Anthropologie Beachtung. *C.*

Peter Wust, Im Sinnkreis des Ewigen. Herausgegeben von Hermann Westhoff, mit einem Geleit von Karl Pfleger. 8° (341 S.). Graz 1954, Styria. S 74.20. — Aus zahlreichen, weit verstreuten und fast vergessenen Aufsätzen Peter Wusts ist hier ein Buch geformt, das seine Gedanken sammeln und erhalten möchte. Doch sind es nicht einfach gesammelte Aufsätze, die der Reihe nach abgedruckt würden, vielmehr sind Texte verschiedenen Ursprungs zusammengetragen und in systematischem Aufbau geordnet. Ein solches Unternehmen ist immer gewagt, in diesem Fall aber glänzend gelungen, so daß beinahe ein neues Buch Peter Wusts entstanden ist. Die behandelten Themen betreffen durchwegs den Menschen, sein ewiges Wesen und seine gegenwärtige Krise, sein philosophisches und religiöses Ringen, seine Ewigkeitssehnsucht, sein Streben nach Weisheit und Heiligkeit. Immer ist es der tiefe und echte, ebenso religiöse wie philosophische Denker, der um die letzten Menschheitsfragen ringt. Den Texten geht ein Geleitwort von Karl Pfleger, dem vertrauten Freunde Wusts, voraus, in dem die Eigenart des Wustschen Denkens geschildert wird; sie liegt nach Pfleger vor allem darin, „daß in ihm der Erkenner und der Bekenner in unzertrennbarer Einheit verschmolzen sind" (26). *C.*

Georg Siegmund, Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie. Erster Teil. Kl.-8° (250 S.). Freiburg 1953, Herder. DM 8.80. — Die ewige Frage nach dem Wesen des Menschen wird hier aufgegriffen und auf Grund sorgfältiger psychologischer Analysen in stetem Ausgriff auf Lösungsrichtungen des modernen Denkens im Geiste der christlichen Philosophie beantwortet. Vor allem setzt sich der Verf. mit drei typischen Fehllösungen auseinander. Dem materialistischen, dem idealistischen und dem biologistischen Menschenbild ist gemeinsam, daß jeweils eine besondere Schicht des Menschseins absolut gesetzt und aus ihr das gesamtmenschliche Geschehen erklärt wird. Ihnen liegen unsachliche Vorentscheidungen zugrunde, die nicht die Totalität der Phänomene in den Blick kommen lassen, sondern das Menschenbild monistisch verkürzen. Demgegenüber betont S. die Einheit des ganzen konkreten Menschen, die den verschiedenen Schichten umgreifend und begründend vorausliegt, nicht aber als nachträgliches Resultat zweier oder mehrerer Prinzipien begreifbar ist. Damit weist das Buch in die Richtung, in der die Antwort zu geben wäre, ohne daß diese Antwort selbst schon in letzter metaphysischer Tiefe erarbeitet würde. Dem breiteren Leserkreis, an den sich das Buch wendet, bietet es eine Fülle anregender und tiefer Einsichten in das Wesen des Menschen. *C.*

Irmgard Gindl, Die Grundakte des Geistes. Eine phänomenologische Untersuchung (Glaube und Forschung, Österreichische Studien aus Theologie, Philosophie und Grenzgebieten, Beitrag 2). 8° (80 S.). Wien 1953, Herder. S 18.—, DM 3.—. — In dieser Arbeit, der eine warm empfehlende Einführung von Alois Dempf vorausgeschickt ist, wird versucht, in knapper Synthese eine empirische Psychologie des Geistes zu entwerfen, d. h. jene Grundhaltungen, die dem menschlichen Geistesleben eigen sind, systematisch darzulegen. Die Grundakte des Geistes sind nach G. bestimmt durch den Bezug des Menschen zum Gegenstand (nicht nur zum Vorstellungsinhalt), zum menschlichen Du, zum Wert, zum Sinn, zu sich selbst und gipfeln in der Willensentscheidung. Selbstverständlich kann diese Stoffülle auf 80 Seiten nicht ausgeschöpft werden. Doch handelt es sich auch nicht darum, im einzelnen eigentlich Neues zu bieten (obwohl der Untertitel das anzudeuten scheint), vielmehr faßt G. vorliegende Ergebnisse der neueren Psychologie kurz zusammen und zeigt sich besonders abhängig von den Arbeiten Karl und Charlotte Bühlers sowie Max Schelers. Die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen tritt zurück, ebensowenig kommt es zu einer philosophischen Vertiefung, etwa im Sinne der Frage nach dem Wesen des Geistes. *C.*

Alfred Holländer, Vom Schein zur Wirklichkeit. Eine Grundlegung der Metaphysik von der Physik her. Kl.-8° (260 S.). Wien-Meisenheim 1953. Sexl. S 48.—. — H. will zeigen, daß in der Physik selbst die Ansätze liegen, die zwangsläufig zur Metaphysik führen; also eine Apologetik der Metaphysik auf grund einer Analyse der Physik. Den Ausgangspunkt bilden die heute umstrittenen Grundfragen, die um die Themen Naturgesetz, Kausalität, Substanz kreisen. Schon die Mathematik ist letzten Endes im logischen Widerspruchsprinzip verankert. Wenn der Physiker die Natur in Raum und Zeit vermißt und Gesetze über sie aufstellt, so geschieht dies vermöge einer metaphysischen Einsicht, daß nämlich unter gleichen Bedingungen immer Gleiches sich abspielt, eines Satzes, der grundsätzlich experimentell nicht bewiesen werden kann. Die gefundenen Gesetze selbst, z. B. das Fallgesetz, die Newtonschen Gesetze der Mechanik usw., sind keineswegs reine Erfahrungsdaten, sondern Idealisierungen mit Hilfe von konstruktiven Begriffen. Im Hintergrund alles physikalischen Forschens steht das metaphysische Kausalitätsprinzip, und die Wirklichkeit, zu der die Physik letztlich führt, ist metaphysischer Art: die Substanz. Eingang und Schluß bilden allgemeine Erwägungen über die Stellung der Naturwissenschaft zur Metaphysik; mit Wärme verteidigt der Verf. den Primat der letzteren. Die Darbietung ist für Laien berechnet und didaktisch wertvoll. In den Text sind zahlreiche Zitate aus Aristoteles und Thomas sowie aus neueren Physikern und Philosophen hineinverwoben; besonders häufig kommt E. Cassirer (Substanzbegriff und Funktionsbegriff) zu Wort. *H. Pohl S. J.*

Friedrich Dessauer, Auf den Spuren der Unendlichkeit. Kl.-8° (101 S.). Frankfurt a. M. 1954, Knecht. DM 4.80. — Wieder eines von den schon äußerlich so ansprechenden D.-Bändchen. Auf dem Umschlag ist Dürers Melancholia zu sehen, die sinnende Gestalt, der die Umgebung entschwindet, während ihr Auge in weite Fernen schaut — ein Bild des Menschen, der über alles Begrenzte hinaus sich nach dem Unendlichen sehnt. Was ist das Unendliche? Es ist angedeutet im Apeiron des Anaximander, im Infinitesimalen bei Pythagoras und Leibniz, wir nähern uns ihm durch die *analogia entis* der Scholastiker, der übrigens eine *analogia entium* innerhalb des Kosmos entspricht. Die Unendlichkeitsbegegnung in Natur und Mathematik wird im zweiten Teil eigens ausgeführt. Da spricht D. von der unendlichen Teilbarkeit der Einheitsstrecke, von Funktionen und Differentialrechnung, von relationistischer Logik und Mengenlehre, um schließlich mit der Betrachtung der innerweltlichen *analogia entium* eine Einführung in die Gruppentheorie zu verbinden. Wenn auch auf diesem Wege nicht das eigentlich und echt Unendliche in die Mitte rückt, so können doch die geistvollen Hinweise D.s dessen Erfassung erleichtern. *P.*

Viktor von Weizsäcker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie. 8° (106 S.). Göttingen 1954, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 4.80. — Eine Naturphilosophie ganz eigener Art, von einem Arzt geschrieben! Es sind sieben Vorträge, ein Teil der im Winter 1919/20 zu Heidelberg gehaltenen Vorlesungen über Naturphilosophie, entstanden in jener alles aufwühlenden und zu neuer Gestaltung drängenden Nachkriegszeit. Es ist nicht Philosophie im gewohnten akademischen Sinn, was hier geboten wird. Es ist vielmehr Aufstand gegen das landläufige Denken, Abrechnung mit aller Halbheit, Aufweis der klaffenden Widersprüche der Wissenschaft. Den äußeren Rahmen bildet der Schöpfungsbericht im ersten Kapitel der Genesis. In wendiger und einprägsamer Sprache, mit schlagfertiger Ironie wird der Reihe nach die Entgottung, die Entgeistigung, die Entdingung, die Entsinnlichung, die Entseelung der Natur gegeißelt. Am Schluß stehen die Schöpfungsbilder der Sixtina. Das sprühende Leben und die zugespitzte Dialektik dieser Vorträge grenzt an das Bizarre, so daß der Leser des öfteren nicht weiß, wohin der Verf. im geschilderten Widerstreit der Meinungen sich selber stellt. Das Ganze ist mehr ein

Aufruf zur Überwindung verkehrter traditioneller Denkformen als etwa eine systematische Darlegung von gesicherten Wahrheiten. Nach des Verf. eigenen Worten war es „klar, daß diese Naturphilosophie eine religiöse sein sollte,... wenn es auch nicht direkt ausgesprochen war und die Hörer durch die philosophierende Form und die literarische Einkleidung getäuscht wurden... Ich dachte: die Frucht des Krieges wird sein, daß die Welt nun anfangen kann, christlich, das heißt, durch und durch, in der Wissenschaft, in der Politik, im profanen Leben christlich zu werden." W. stand damals in den Dreißigern. Unklar bleibt, ob er, an der natürlichen Erkenntnisfähigkeit verzweifelnd, die Rettung in der Offenbarung sieht, ob die Wissenschaft durch die Religion abgelöst werden soll. *P.*

Leopold Ziegler, Spätlese eigener Hand. 8° (468 S.). München 1953, Kösel. — Die zwei charakteristischen Eigenschaften des bekannten Philosophen und Zeitkritikers, sein Drang zur philosophischen Kontemplation und das leidenschaftliche Interesse für die Aufgaben der Gegenwart werden in dieser Spätlese noch einmal deutlich sichtbar. In drei Gedankenreihen umspannt der Verf. in einer Art Zusammenfassung noch einmal die weiten Bereiche seines Lebenswerkes. Die erste Reihe gilt der Kunst, den Künstlern und den Künsten. Die Kunst ist für Z. nicht Nachahmung, sondern vielmehr „Ahmung" als Vorstoß zu den Ur- und Inbildern selber. Die zweite Reihe gilt den Themen Wirtschaft, Herrschaft und Gesellschaft. Gerade hier verbindet Z. seine beiden eingangs angeführten Eigenschaften in meisterhafter Weise und überrascht den Leser wiederholt durch die originelle Fassung der schwierigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme, wie z. B. der Arbeit, der gesellschaftlichen Umgeburt im Betrieb, usw. Die dritte Reihe behandelt die Fragen der Frühwelt, Welt und Überwelt. Hier sucht der Verf. sich noch einmal mit dem Bereich des Transzendenten auseinanderzusetzen, dem bereits seine Hauptwerke gewidmet waren und das am meisten von Problematik erfüllt ist. *J. Schasching S. J.*

Johann Schasching S. J., Staatsbildung und Finanzentwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Staatskredites in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts (Philosophie und Grenzwissenschaften VIII, 3/4). 8° (114 S.). Innsbruck 1954, Rauch. — Nach einem bekannten Ausspruch Schmollers war das 18. Jahrhundert die entscheidende Zeit für die Grundlegung des neuen Staates und der modernen Wirtschaft. In der Staatsbildung war das Ziel die endgiltige Überwindung des Feudalstaates und die Ausbildung des Zentralstaates, in der Wirtschaftsentwicklung die Beseitigung der mit der Feudalherrschaft zusammenhängenden Territorialwirtschaft und die Schaffung einer umfassenden Staatswirtschaft. Dem Finanzwesen, insbesondere dem Kreditwesen, kam in dieser Entwicklung eine hervorragende Stellung zu. Sowohl die Frage der Ausbildung des Zentralstaates mit dem Anwachsen des Verwaltungsapparates als auch die Förderung der Wirtschaft durch die so notwendige Kapitalbildung („Geldvermehrung") hingen weithin davon ab, ob es dem Staat gelang, die Geldmittel dafür aufzubringen. Dazu kam als erschwerender Umstand, daß diese Gesamtentwicklung in eine Zeit der langen und kostspieligen Kriege fiel. Die Aufgabe, vor die der österreichische Staatskanzler Kaunitz sich gestellt sah, war keineswegs leicht. Das staatspolitische Ziel stand für diesen aufgeklärten Staatsmann fest. Es konnte sich für ihn nur mehr um die Beschaffung der entsprechenden Mittel handeln, besonders durch die Neuordnung der Staatsfinanzen. Das um so mehr, weil Kaunitz überzeugt war, daß die Neuordnung des Finanz- und Kreditwesens geradezu den Schlüssel abgab, um seine staatspolitischen Pläne durchzuführen. Darum unterstützte er mit seinem ganzen Einfluß seinen Berater in den Fragen der Finanzpolitik, Ludwig v. Zinzendorf, als dieser sich anschickte, seine Reformpläne bei der Kaiserin und im Staatsrat durchzusetzen. Die vorliegende Arbeit will auf Grund der Quellen einen Einblick

in die wichtigsten Phasen dieser Entwicklung geben. Damit behandelt sie ein Gebiet, das zwar direkt der politischen und wirtschaftlichen Seite der Aufklärungsperiode in Österreich angehört, indirekt aber ihren inneren Verlauf in entscheidender Weise mitbestimmte. *Sch.*

Paul Droulers S. J., Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. D'Astros, Archevêque de Toulouse, Censeur de La Mennais. 8° (445 S.). Paris 1954, J. Vrin. — Man begegnet sowohl in nichtkatholischen Kreisen als auch unter Katholiken immer wieder der Auffassung, daß das große Versagen der Kirche in den letzten 150 Jahren auf sozialem Gebiet zu suchen sei. Als Beweis dafür wird dann meist die Tatsache der Entchristlichung des Arbeiterstandes angeführt und dazu noch der bekannte Ausspruch Pius XI. vom „großen Skandal des 19. Jahrhunderts". Solche Aussagen enthalten leider manches Richtige, sind aber in dieser Form — wie alle derartig verallgemeinernden Behauptungen — viel zu massiv und darum geeignet, Verwirrung anzurichten. Es ist daher eine dringende Aufgabe, ohne Voreingenommenheit an die Erforschung dieser Periode heranzugehen, um das Richtige vom Falschen zu scheiden. D. leistet mit seiner Arbeit für den französischen Raum einen wertvollen Beitrag in dieser Richtung. Er greift dabei eine Periode heraus, die mit Recht als die Geburtsstunde der sozialen Frage in Frankreich bezeichnet werden kann, die Zeit der „Juli-Monarchie" unter Louis-Philipp. Der Verf. versucht an der Persönlichkeit des Erzbischofs von Toulouse, Cardinal D'Astros, die Haltung des Katholizismus zu den sozialen Problemen aufzuzeigen. In einer lebendigen Darstellung werden wir in eine Zeit voll innerer Spannung hineingeführt: Restaurationsversuche auf politischem Gebiet, Beginn der industriellen Revolution und der Arbeiterfrage, Auftreten der ersten Sozialisten in der Form der Sozialutopisten, usw. Auch die Kirche ist erfüllt von inneren Spannungen und Kämpfen, insbesondere durch das Auftreten von La Mennais. Durch diesen Aufriß verschiedener Perspektiven erhält auch das Bild des Erzbischofs einen doppelten Charakter: Auf der einen Seite finden wir ihn als musterhaften Hirten seiner Diözese, der das Reinreligiöse fast ausschließlich als seine Aufgabe ansieht, der versucht, der Kirche, die durch die große Revolution viel von ihrem Ansehen verloren hat, ihre Selbstsicherheit wiederzugeben, der durch die Einrichtung von karitativen Stellen die Not zu lindern hilft. Auf der anderen Seite tritt er uns aber als ein Ängstlich-Konservativer gegenüber, der sich bemüht, die bestehende Ordnung aufrecht zu erhalten, besonders auf gesellschaftlichem und wirtschaftlichem Gebiet. Darum hält er z. B. auch am Zinsverbot fest, obwohl die wirtschaftliche Entwicklung bereits klar in eine andere Richtung weist und auch Rom sich dementsprechend einstellt. Die soziale Frage ist für ihn fast ausschließlich eine religiös-sittliche Frage des Einzelgewissens und darum die Gesinnungsreform ihre einzige Lösung. Die Fragen der Zuständereform, der sozialen Gerechtigkeit und der Aufgaben des Staates werden kaum berührt, während doch andere Bischöfe derselben Zeit, besonders in Nordfrankreich, ihnen bereits ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Wer das interessante Buch D.'s bis zum Ende gelesen hat, wird diesen Doppelcharakter der Zeit in Erinnerung behalten. Man wird aber auch verstehen, wieso es dazu kommen konnte. Und dann wird man sich hüten, ein verallgemeinerndes Urteil zu fällen oder gar zu verurteilen. Man wird vielmehr die Ergebnisse und Erkenntnisse des Buches für die Aufgaben des Katholizismus von heute fruchtbar machen, um nicht vergangene Fehler zu wiederholen. Und gerade dadurch kann das Buch reichen Nutzen stiften. *Sch.*

Fundamentaltheologie

Roger Aubert, La Théologie catholique au milieu du XXe siècle (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (104 S.). Tournai 1954, Casterman. — Das Buch, das aus Vorträgen herausgewachsen ist, gibt einen Überblick über die Haupt-

fragen, die in der Theologie der letzten zwanzig Jahre im Vordergrunde gestanden sind; und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkt: einerseits einer stärkeren Rückkehr zu den Quellen (9—41) und andererseits eines bewußteren Eingehens auf Fragen, die unsere Zeit stellt (43—70). Dabei ist vorwiegend der französisch-belgische Raum berücksichtigt, der ja zweifelsohne auch eine gewisse Führerrolle übernommen hat; doch blieben so z. B. die im deutschen Bereich gepflegten Studien zur Geschichte der Buße und des Ablasses (Poschmann, K. Rahner) und zur Mariologie (Köster, Semmelroth, A. Müller, Feckes) unberücksichtigt. Auch Italien wäre hier zu erwähnen (Roschini, Jugie, Balić). Dagegen kommt die neue Wendung in der Exegese seit dem Rundschreiben von 1942 und die Akzentverlagerung in der Ekklesiologie (hier wird verdientermaßen K. Adam erwähnt) eindrucksvoll zur Darstellung; ebenso wird auch auf die diesbezüglichen Zusammenhänge mit der ökumenischen Bewegung und die soteriologische Betrachtungsweise in der Mariologie hingewiesen. Auch die tastenden Versuche um eine Theologie der Geschichte werden eingehend registriert, ebenso die stärkere Einbeziehung der „realités terrestres" in die theologische Betrachtung. Anerkannt wird auch die existenzielle Sicht religiöser Grundanliegen (für den deutschen Raum wird die Bedeutung Guardinis hervorgehoben). Dabei wird als dunkler Hintergrund und als Antrieb für die theologische Bemühung u. a. die besonders in Frankreich stark fühlbare marxistische Bewegung sichtbar.

Fr. Lakner S. J.

Albert Gratieux, Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov. Suivi du traité d'Alexis Stépanovitch Khomiakov, L'Eglise est une (Unam sanctam 25). 8° (246 S.). Paris 1953, Editions du Cerf. — Im Nachlaß des 1951 verstorbenen Chanoine A. Gratieux, der 1939 in der gleichen Sammlung drei Schriften über A. St. Khomiakov und die slawophile Bewegung (Heft 5, 6, 7) herausgegeben hat, fanden sich zwei fertiggestellte Manuskripte; eines über Dmitri Alexeievitch Khomiakov, den Sohn des berühmten Alexis Stepanovitch Khomiakov, das nun M. J. Congar mit geringen Überarbeitungen als Heft 25 in der Sammlung Unam Sanctam herausbringt. Es umfaßt zwei Teile: der erste (25—124) ist eine Art Tagebuch, das Gratieux über seine persönliche Bekanntschaft mit Dmitri A. Khomiakov in den Jahren 1907—1917 abgefaßt hat und in dem er eine Fülle von für die slawophile Bewegung sehr interessanten Einzelheiten vorlegt; im zweiten Teil (125—212) gibt er einen Einblick in die publizistische Tätigkeit des Dmitri A. Kh. und kennzeichnet dessen Bedeutung als „éditeur des oeuvres de son père" und als „continuateur de la pensée slavophile". Im Anhang ist das klassische Werk des alten Khomiakov „Tserkov odna", das schon seit langem in englischer und deutscher Übersetzung vorhanden ist, erstmals in französischer Sprache von P. Roger Tandonnet S. J. beigegeben. — Der Wert dieser Arbeit liegt einmal darin, daß die Zusammenhänge zwischen idealistischer Philosophie und modernistischer Theologie und Slawophilismus (Hegel und Tyrrell wurden von den Slawophilen hochgeschätzt; S. 14, 15) aufgezeigt werden; dann wird sichtbar gemacht, daß die slawophile Bewegung, mag sie auch in ihren ersten Vertretern primär religiös fundiert gewesen sein, einer der erregenden Faktoren des seinem Wesen nach politischen Panslawismus und durch ihre stark sozial bestimmten Anliegen auch, wenigstens entfernt, eine der Ursachen der Revolution von 1905 und 1917 war. So kam es, daß das viele Gute, das sicher in den slawophilen Bestrebungen vorhanden war — und das will Gratieux vor allem herausstellen! — von den hochgehenden Wogen des bolschewistischen Kommunismus begraben worden ist; das einzige, was praktisch lebendig geblieben ist, ist der beide Khomiakovs kennzeichnende Gegensatz des Ostens gegen den Westen (139—143, 171, 185, 188). Deshalb wird man sagen müssen, daß das Studium des slawophilen Schrifttums heute nur mehr theoretisch-historischem Interesse dient. *L.*

Riccardo Garcia Villoslada, Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla suppressione della Compagnia di Gesù (1773) (Analecta Gregoriana 66). 8° (356 S.). Rom 1954, Università Gregoriana. — Selbstverständlich ist diese zur 400-Jahrfeier erschienene Geschichte der Gregoriana auch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Kultur, wenn auch V. keine Geschichte der Theologie an der Gregoriana schreiben wollte. Daß das Kirchenrecht an der Gregoriana zu kurz kam, war durch die nötige Rücksicht auf die Sapienza bedingt. Neben Dogmatik und Exegese traten alle übrigen theologischen Fächer zurück. — Die Darstellung des „Falls Galilei" zeigt, daß die Professoren des römischen Jesuitenkollegs Galilei nicht nur gut gesinnt waren, sondern auch weithin seine Ansichten teilten, allerdings nur als Hypothesen, nicht als erwiesene Tatsachen, wie Galilei meinte. Damals waren sie auch nicht mehr.

Fl. Schlagenhaufen S. J.

Louis Gardet, La cité musulmane. Vie sociale et politique (Études musulmanes 1). 8° (405 S.). Paris 1954, Vrin. — Nach beinahe allgemeiner Koranauslegung tendiert die durch den Islam geschaffene Volksgemeinschaft auf den einen Staat hin; jedenfalls steht die Religionsgemeinschaft als solche nicht dem Staat eigenständig und eigenrechtlich gegenüber. Der „Prophet" gilt vielmehr, weil Gottgesandter, auch als Vermittler der von Gott gegebenen grundlegenden Gesetze dieser Weltordnung. Eigentlich ist nur die Exekutivgewalt in die Hände der Menschen (des Kalifen) gelegt, und die ist nicht eine zweifache, sondern eine einheitliche religiös-politische. Für die westlichen Demokratien ist aber die Trennung von „Kirche" und Staat eine Selbstverständlichkeit. Da sowohl der westliche Einfluß und mit ihm das Nationalbewußtsein stark ist, anderseits aber auch das Einheitsbewußtsein der islamitischen Welt im Wachsen ist und die Ideen orthodoxer Reformer mit denen mehr westlich beeinflußter Progressisten um die Vorherrschaft ringen, ergibt sich eine Fülle von Problemen, und es ist hochinteressant, dem anerkannten Fachmann in der Darlegung dieser Probleme und der modernen Lösungsversuche zu folgen. Für den Apologeten ist u. a. die Tatsache interessant, daß die islamitische Welt kaum je das vom Koran geforderte Soll der politischen und sozialen Ordnung verwirklichen konnte und nicht wird verwirklichen können. Eine einheitliche, wesentlich religiös orientierte Exekutive scheint geradezu unmöglich. Merkwürdig ist auch, daß die theoretische Volkstheokratie des Islam sich stets leicht mit einem autokratischen Regiment abgefunden hat. Er kennt ja kein Naturrecht, auch nicht in Form unveräußerlicher Menschenrechte. *Schl.*

Jaak Seynaeve, Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture according to his published works and previously unedited manuscripts (Universitas cath. Lovaniensis, Diss. Series II, 45). 8° (XXVIII, 408 u. 160 S.). Oxford (Blackwell) u. Tielt (Lanoo) 1953. bFr 490.—. — S. bietet eine gründliche, objektive Darstellung der Schriftlehre Kardinal Newmans; im Anhang sind die nichtedierten Stücke beigegeben. Gewiß sind Kardinal Newmans Ansichten heute nach ihrer formalen Seite aufgegeben. Er hat auch die literarkritischen Fragen nicht in ihrer Bedeutung erfaßt. Dennoch gehört er zu den Bahnbrechern der katholischen Bibelwissenschaft, denn er sah das Problem: Die ultrakonservative Auslegung der Bibel, als wäre sie nur Gotteswort und nicht auch durch Menschen und somit von der Denk-, Schreib- und Sprechweise der Zeit und Kultur vermitteltes Gotteswort, mußte aufgegeben, neue Grundsätze für die Erklärung mußten gefunden und systematisch unterbaut werden. Obwohl Newman kein Systematiker sein wollte, liegt seinen Anschauungen doch ein ziemlich geschlossenes System zugrunde. Der grundlegende Gedanke ist, daß die Hl. Schrift als Ganzes Gotteswort ist, gegeben zur religiösen Führung der Menschen. Er spricht zwar den Hagiographen als Instrument an, ohne diesen Begriff aber genauer zu fassen und systematisch zu verwerten, wie es heute geschieht. Richtig ist wohl seine

Deutung der Vatikanischen Definition, daß ‚*auctor*' nicht im engeren Sinn als „der eigentliche Verfasser" definiert sei. Ausgehend vom obigen Grundsatz sieht Newman auch in den historischen Partien zunächst einen tieferen Sinn, den der Glaubenssinn im Glaubenslicht, genährt durch Schriftlesung und Gebet, erfasse. Aber in der Anwendung dieses an sich berechtigten Grundsatzes ging Newman zu weit; dasselbe gilt von einem weiteren Grundsatz seiner Auslegung, der sich heute praktisch durchgesetzt hat, daß die Hl. Schrift von ihrem Mittelpunkt, von Christus und seinem Reich, zu verstehen sei. Daraus ergab sich fast notwendig die Folgerung: Schriftsätze, die für unsern Glauben einfach keine Bedeutung haben können, die *obiter dicta*, sind wesentlich doch Menschenwort. Will man Newman einheitlich erklären, dann muß man wohl sagen: Als Teile der Hl. Schrift sind auch diese Partien wohl insofern inspiriert, als der Hagiograph einen Anfangsimpuls zum Gesamtwerk erhalten hat, aber keinen aktuellen betreffs der *obiter dicta*. Somit konnte Newman sich doch nicht freimachen von einer gewissen Dichotomie der Hl. Schrift. Man muß Newman zugute halten, daß er nicht geschichtlich argumentierte und so die Denk- und Sprechweise der Hl. Schrift zu verstehen trachtete; dafür war die Zeit nicht reif, und auch seine liberalen Gegner versuchten es kaum. — Zu weit geht mir die Ansicht S.s, Newman komme den modernen Erklärungsprinzipien nahe, die ausgehen von der literarischen Art des Buches, der Sprechweise der Zeit, der Beeinflussung der schriftlichen Fixierung durch die mündliche Überlieferung.

Schl.

Raymond Vancourt, La phénoménologie et la foi. 12° (127 S.). Paris o. J. (1953), Desclée. — Jede Religionsphänomenologie setzt voraus, daß man sich vorher über das Wesen, die Aufgabe und die Grenzen der Phänomenologie Rechenschaft gibt. Darüber setzt sich V. kurz, aber lichtvoll auseinander mit Husserl, Dilthey, Scheler, dem Existentialismus. Das Ergebnis ist eigentlich naheliegend. Unbestritten ist die Religion ein intentionaler, auf ein transzendentes Subjekt wesenhaft ausgerichteter Akt des Ich. Die Phänomenologie als solche aber sieht ab von der grundlegenden Frage, ob diese Ausrichtung auf ein transzendentes Subjekt nur eine „Nachaußen-Verlegung" innerer Zustände ist oder ob sie vom Objekt, eben dem transzendenten Subjekt, bestimmt ist. Ohne eine heimliche Voraussetzung kann sie somit auf diese Frage auch keine Antwort geben. Erst im Rahmen einer gesunden Philosophie haben Religionspsychologie und Religionsphilosophie Bedeutung. Erst recht setzt eine Offenbarungsreligion voraus, daß es von außen dem Subjekt gegebene Wahrheit geben kann: die Erfaßbarkeit der Überwelt setzt die Erfaßbarkeit der Welt voraus. Zuzugeben ist, daß die Phänomenologie viel beigetragen hat zum Verständnis, daß die Aneignung gegebener Wahrheiten von einem konkreten Individuum geschieht und deshalb beeinflußt ist von der konkreten Situation desselben. Dasselbe gilt vom Glauben. — Ist es eine immer festgehaltene Wahrheit, daß der Mensch sich selbst erst durch die Außenwelt erkennt (S. 120)?

Schl.

G. Philips, Le rôle du Laïcat dans l'Église. Kl.-8° (248 S.). Paris 1954, Casterman. — Die grundlegenden dogmatischen Fragen über die Stellung des Laien in der Kirche sind in diesem Buch unter Heranziehung einer breiten Literatur gut zusammengefaßt und ebenso sind daraus die grundsätzlichen Folgerungen gezogen für die Laienarbeit in der katholischen Aktion und für die Art der Laienfrömmigkeit. Ihre spezielle Aufgabe ist (hier folgt Ph. neueren französischen Theologen, die darin sogar eine spezifisch christliche Aufgabe sehen wollen), die Schöpfungsordnung zu vervollkommnen. Selbstverständlich haben sie die Aufgabe, den Glauben zu verbreiten und zu festigen in ihrem Raum, im Raum der Familie, der sozialen Beziehungen, der Kultur; sie haben auch die Grundsätze der natürlichen und der christlichen Moral ins Konkrete zu über-

setzen in ihrem Fachgebiet, und das in eigener Verantwortung. Gut wird auch die Sendung des Laien zum Aufbau des „Leibes Christi" gekennzeichnet als eine dreifache: die unsichtbare durch Gebet, gute Werke und Opfer; die sichtbare des Einzelnen durch sein persönliches Apostolat und Beispiel, die soziale in der „Katholischen Aktion", deren Glieder dadurch irgendwie gesandt sind von der Kirche, daß ihre Leiter von der Hierarchie bestellt und ihre, wenn auch selbstverantwortliche Tätigkeit von derselben überwacht wird. — Hervorzuheben ist die außerordentlich lebendige Sprache, wie etwa: „(den Laien) brauchen keine Glocken zur Matutin zu läuten; die Babies singen durch ihr Weinen ganz andere Nokturnen". Ph. sieht keine verschiedene Auffassung der „Katholischen Aktion" in den Äußerungen der Päpste. — Eine deutsche Bearbeitung wäre begrüßenswert. *Schl.*

Timotheus Zapelena S. J., De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica. Editio altera aucta et emendata. 8° (619 S.). Rom 1954, Universitas Gregoriana. L 1800.—. — Der Verf. lehrt seit langem an der Gregoriana in Rom und erfreut mit der Veröffentlichung des vorliegenden zweiten Bandes seiner Ekklesiologie nicht nur die große Zahl seiner Schüler, die seinen ausgezeichneten Vortrag schätzen, sondern auch einen weiten Kreis von Freunden und Fachgenossen. Nachdem der erste Band bereits die fünfte Auflage zählt und vom zweiten ein Entwurf *ad usum auditorum* im Jahre 1940 erschien, sehen wir in der gegenwärtigen, auf über 600 Seiten vermehrten Auflage des zweiten Bandes ein gewichtiges Werk vor uns, für das der Verf. viel gründliche Arbeit aufgewendet hat und dem wir die gebührende Beachtung wünschen. Z. bringt mit der Behandlung des Episkopates und des kirchlichen Lehramtes zunächst den apologetischen Teil zum Abschluß. Darauf folgen Thesen über die kirchliche Tradition, über den Zweck und über die Notwendigkeit der Kirche. Hier wäre eine deutlichere Abgrenzung der Sachgebiete zu wünschen, vor allem des dogmatischen Anteils, ohne den weder die Fragestellung noch die Beantwortung ausreichend begriffen werden kann. Der in der 21. These zum Beweis der dogmatischen Verbindlichkeit einer übereinstimmenden Lehre der Väter und Theologen herangezogene Gedanke der durch Christus verbürgten Unfehlbarkeit der Gesamtkirche dürfte auch anderen Orts deutlicher ins Licht treten (vgl. die vatikanische Formulierung, Denz. 1839) und würde so die herkömmliche, aber nicht streng vollziehbare Unterscheidung der „lehrenden" und der „hörenden" Kirche überbrücken. Die gegebenen Garantien betreffen in der Endabsicht Christi das ganze Subjekt und darum (in logischer Folge zur Einsetzung aktiv führender Funktionen im apostolischen Amt) zunächst die Leitungsgewalten, jedoch auch den ganzen Organismus des kirchlichen Lebens. Die historische Parallelität beider Instanzen darf nicht nur in der notwendigen Abhängigkeit eines passiven gegenüber einem aktiven Teil, sondern muß in ihrer gnadenhaft verbürgten Einheit begründet werden. So würde die immer wieder im Verlauf der Kirchengeschichte auch von den Führenden angerufene Bindung an den *consensus fidelium* von ihrer häretischen („demokratischen") Verzerrung befreit werden, da eine Loslösung von ihm aus dem angegebenen Grunde (und letztlich nur aus diesem Grunde) gar nicht befürchtet werden kann. — Gemessen am Gesamtumfang des Buches, ist die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche und das *votum Ecclesiae* (wie bisher meist in diesen Traktaten) wohl etwas zu kurz behandelt (S. 305—328). Zu begrüßen ist hier der Bericht über den Fall Feenley (Boston 1949—1953), wie überhaupt die über das ganze Werk verstreuten und temperamentvoll dargebotenen Berichte über neuere Kontroversen. — Fast die ganze zweite Hälfte des Buches ist der dogmatischen Erörterung der Kirche als des Mystischen Leibes Christi gewidmet. Durch die Enzyklika ‚Mystici Corporis' ist dieser Fragenkreis an Umfang und Bedeutung so angewachsen, daß sich der Schwerpunkt der neueren Ekklesiologie mehr und mehr von den pole-

mischen und historischen Fragen zu den Wesens-, Sinn- und Zusammenhangsfragen verschiebt. Eine Schlußanmerkung des Verf. läßt durchblicken, daß hier noch viel zu klären und in einer späteren Auflage die neueste Literatur zu berücksichtigen wäre. Das Inhaltsverzeichnis, sowie das Namen- und Sachregister erstrecken sich auf beide Bände (die Seitenzahlen von Band I beziehen sich auf die fünfte Auflage von 1950). *H. Zeller S. J.*

J. P. Michael, Bonifatius und die Frage der Apostolischen Sukzession. Kl.-8° (76 S.). Paderborn 1954, Bonifacius-Druckerei. Kart. DM 2.80. — Diese Studie untersucht auf dem Hintergrund des Wirkens des hl. Bonifatius die Bedeutung der apostolischen Sukzession für den Aufbau und die Ausbreitung des kirchlichen Lebens. Der Verf. ist bemüht, dem Begriff der Amtsnachfolge (von protestantischer Seite als *nuda successio* inkriminiert) seinen vollen pneumatischen Gehalt zu geben, so daß der Gegensatz zwischen institutioneller und personaler Tradition zurücktritt: die kanonische Rechtmäßigkeit der Amtsnachfolge ist die Garantie der Gegenwart Christi und seines Hl. Geistes. Leider wird dem Leser die begriffliche Unterscheidung der Weihe- und der Leitungsgewalt, sowie der Gültigkeit, Rechtsmäßigkeit und Fruchtbarkeit der Sakramente nicht deutlich genug. Die für das Problem zu kurze Darstellung hat es wohl verschuldet, daß historisches und spekulatives Material, daß paränetische und wissenschaftliche Form in einer etwas unguten Mischung vor uns stehen. Meisterhafte Prägungen stehen neben zu billigen Pauschalurteilen. In zwei kurzen Exkursen nimmt der Verf. zu Y. Congar und O. Cullmann Stellung. Als Beitrag zum ökumenischen Gespräch über das „Amt" in der Kirche Christi vermag das Büchlein manche Anregung zu geben. *Z.*

Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. 8° (277 S.). Kassel 1953, Stauda-Verlag. DM 18.—. — Wilhelm Stählin hat vom evangelischen Standort aus das „Wagnis der Verleiblichung" unternommen. Seine Lebensarbeit und seine Theologie suchen die kirchlichen Konsequenzen aus dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes und einen Ausweg aus der Intellektualisierung und Individualisierung des Protestantismus. Er ist der Gründer der „Michaelsbruderschaft", die vor allem wegen ihrer Verdienste um liturgische Erneuerung bekannt ist. Der katholische Theologe wird diese Bestrebungen mit Sympathie verfolgen und ihnen im evangelischen Gemeindeleben eine immer breitere Auswirkung wünschen. Vielleicht gelingt von einem neuen Verständnis der Kirche und ihres Kultes her der Abbau der Gegensätze psychologisch leichter als auf dem Wege theoretischer Diskussion, die bei der tiefgehenden Entfremdung des ganzen Lebensgefühls beider Seiten fruchtlos zu sein scheint. Die in der vorliegenden Festschrift gesammelten Aufsätze dienen, obwohl sie dies in der Themastellung nur zum Teil verraten, von verschiedenen Seiten her diesem Anliegen: es kommen aus dem Freundeskreis des Jubilars der Exeget zu Wort, der Historiker, der Liturgiker, der Seelsorger und der Künstler. G. Stählin untersucht die Geschichtlichkeit und den Heilssinn der Gleichnishandlungen Jesu. H. D. Wendland fragt, wie das NT den Kampf der zwei Reiche mit der universalen Herrschaft Christi in Einklang bringt und welche Bedeutung er in der Ethik habe. In den Sinn der eucharistischen Epiklese sucht vom NT aus R. Stählin, von der Liturgiegeschichte aus K. B. Ritter einzudringen. W. Maurer sieht in der Reformation den kirchengeschichtlichen Wendepunkt nach Perioden der Hellenisierung, Germanisierung, Romanisierung. Kunstgeschichtlichen Betrachtungen widmen sich W. Krönig und H. Schumann. Luthers Rechtfertigungslehre interpretiert G. Jacob als *via media*. E. Ellwein geht dem calvinischen Begriff *meditatio caelestis vitae* nach. Der Straßburger Martin Butzer wird von J. Erb gewürdigt. H. Asmussen möchte die Seelsorge zielbewußter auf den Aufbau der Kirche orientiert wissen. A. D. Müller stellt die Meisterung des Trieblebens in größere

dogmatische Zusammenhänge. Die Analogien zwischen Arzt und Seelsorger macht A. Köberle zum Gegenstand seines Aufsatzes. W. Thomas schreibt seinen Söhnen eine Epistel über das geistliche Amt. Den Einfluß der Jugendbewegung auf die neuere kirchliche Unterweisung weist W. Uhsadel nach. Eine religionssoziologische Studie von O. Gablentz untersucht die modernen Formen des Religionsersatzes in Politik, Bildung und Sozialismus. Ein Verzeichnis der Schriften W. Stählins bildet den Abschluß. Der umfangreiche Artikel P. Brunners über die Wormser Deutsche Messe wurde in dieser Zeitschrift bereits besprochen: 76 (1954) 247/48. Z.

Evangelium und Christengemeinschaft. Aus der Arbeit einer von der Studiengemeinschaft Evangelischer Akademien einberufenen Kommission für Evangelische Kirche und Anthroposophie. Herausgegeben von Wilhelm Stählin. 8° (156 S.). Kassel 1953, Stauda-Verlag. DM 9.—. — Die von Rudolf Steiner angeregte und vorwiegend unter evangelischen Christen verbreitete „Christengemeinschaft" ist die Gnosis der Gegenwart. Wie auf der einen Seite der Materialismus jederzeit neue Erscheinungsformen und Bewegungen bildet, so auf der andern Seite (und meist in dialektischer Gegenläufigkeit) auch der Spiritualismus. Es wird immer esoterische Gnostikerzirkel unter den Christen geben. Wenn heute jedoch aus diesen Kreisen unüberhörbare Fragen an die Kirchen ihres Ursprungs gestellt werden, wenn bisher dunkel und vereinzelt empfundene Mängel plötzlich im offenen Licht der Kritik mit weithin reichender Resonanz ausgesprochen werden, dann ist Selbstbesinnung und Stellungnahme geboten. So hat sich die oben genannte Kommission vor einigen Jahren mit dem Studium der Beziehungen der Evangelischen Kirche Deutschlands zur Christengemeinschaft befaßt. Die sechs Beiträge des vorliegenden Buches sind aus der Arbeit dieser Kommission (drei Sitzungsreferate, drei neue Beiträge) erwachsen. In anerkennenswert objektiver Berichterstattung und mit großer Bereitwilligkeit zur Selbstkritik werden untersucht: der geschichtliche Werdegang der Christengemeinschaft (H. Koller), ihr Verständnis der Evangelien (W. Foerster), ihr sakramentaler Kult (K. B. Ritter), Fragen an die Kirche (W. Stählin), an die Theologie (A. Köberle) und die Stellung der Christengemeinschaft in der Ökumene (W. Metzger). Es ist bezeichnend, daß die meisten Ergebnisse trotz energischer Distanzierung wiederum in Fragen auslaufen. Wird man zur Abwehr der Anthroposophie nicht einen festeren und klareren Standort brauchen? Wird man den Zustrom zum gnostischen Sakramentalismus der Christengemeinschaft nicht erst dann aufhalten, wenn man ihn auf ein echt sakramentales Leben richten kann? Z.

Dogmatik und Dogmengeschichte

S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica. Vol. I: De re dogmatica et morali, cura et studio Raymundi A. Verardo O. P. Gr.-8° (XVIII u. 531 S.); Vol. II: De re spirituali, cura et studio Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P.; accedit Expositio super Boetium De Trinitate et De Hebdomadibus, cura et studio Fr. M. Calcaterra O. P. Gr.-8° (XI u. 441 S.). Turin 1954, Marietti. — Wie aus der allgemeinen Einführung von R. A. Verardo hervorgeht, sind in diese Ausgabe außer den sicher echten auch die zweifelhaft echten Opuscula aufgenommen; ausgeschlossen blieben jene Schriften, die heute allgemein als sicher unecht betrachtet werden. Da eine kritische Ausgabe sämtlicher Opuscula noch aussteht, wurde zumeist der Text der Editio Parmensis wiedergegeben, wobei jedoch die neueren kritischen Beiträge zu einzelnen Texten nach Möglichkeit berücksichtigt wurden. Die allgemeine Einführung bietet ferner eine chronologische Übersicht über sämtliche Werke des hl. Thomas und seinen Lebenslauf, sowie eine Synopse der früheren Gesamtausgaben der Opuscula (Piana, Parmensis, Vivès, Mandonnet) und dieser neuen Editio Taurinensis. Den einzelnen

Opuscula werden dann spezielle Einführungen vorausgeschickt. Ein Index biblicus, ein Index auctorum, ein alphabetisches Sachverzeichnis und ein Index generalis Opusculorum beschließen jeden der beiden Bände. Wünschenswert wäre es, daß die in der vorliegenden Neuausgabe verwendeten Ordnungszahlen der einzelnen Opuscula, wie sie im ersten Band S. VI f und XIV f aufscheinen, auch im Text selber und in den Indices generales am Schluß der beiden Bände zu finden wären. — Das Ziel, das die Herausgeber sich gesetzt haben, eine handliche, übersichtliche Ausgabe für die praktischen Zwecke des Studiums, ist sicher vollauf erreicht. *F. Dander S. J.*

Matthias Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. 4. Bd. 8° (XVI u. 704 S.). Wien 1953, Herder. — In der gleichen klaren, übersichtlichen und gediegenen Weise, die bereits bei Besprechung der früher erschienenen Bände hervorgehoben wurde, behandelt der Verf. in dem vorliegenden Band die Lehre von der aktuellen und habituellen Gnade, von den theologischen Tugenden und von den Letzten Dingen und fügt anhangweise einen kurzen Abriß der diesbezüglichen orthodoxen Lehren hinzu. Die Gaben des Heiligen Geistes kommen zur Sprache bei der Gefolgschaft der habituellen Gnade. Sehr bemerkenswert ist der Einbau der Lehre von der christlichen Mystik (S 499—531), wobei der Verf. das Wesen der mystischen Begnadung in einem erfahrungsmäßigen Innewerden jener Verbindung erblickt, die Gott in den mannigfachen Gnadengaben mit der Seele des Gerechten eingeht. Im Problem der Glaubensanalyse gibt der Verf. den Vorzug der von Billot, Pesch, Lennerz u. a. entwickelten Auffassung. *D.*

Franz Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 3. Bd., 11. u. 12. neubearb. Aufl., hrsg. von Kl. Jüssen. 8° (IX u. 512 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 21.50, geb. DM 23.—. — Auch im 3. Band der von Kl. Jüssen besorgten Neuauflage der „Katholischen Dogmatik" (die Sakramente und die Letzten Dinge) zeigen sich die Vorzüge des bewährten Handbuches in unverminderter Qualität. Geblieben ist die solide, auf thomistischen Fundamenten errichtete Doktrin. Der Stil ist verbessert und die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung sind gewissenschaft verarbeitet. In zwei Punkten glaubte der Herausgeber von den Ansichten Diekamps abweichen zu müssen. Jüssen lehnt mit guten Gründen die Caselsche „Mysterientheorie" noch schärfer ab, als dies Diekamp getan hatte. Auch in der Kontroverse über den Attritionismus bezieht Jüssen eine neue Stellung, indem er betont, es müsse in der richtigen Attrition der *amor complacentiae* eingeschlossen sein; die rein begehrliche Gottesliebe genüge nicht für die Rechtfertigung in der Beichte.
E. Gutwenger S. J.

Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. V/1: Erlösungslehre. 2. Aufl. hrsg. von Carl Feckes (Gesammelte Schriften VI/1). Gr.-8° (XXVIII u. 426 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 15.—. geb. DM 18. —. —. C. Feckes, der Nachfolger Scheebens, gibt das 5. Buch (Christologie und Soteriologie), also die Haupttraktate der dogmatischen Theologie und zugleich das Herzstück im Handbuch der Dogmatik, als Band VI/1 der „Gesammelten Schriften" heraus. Das 1. und 2. Hauptstück, die früher den 2. Band des Handbuches abschlossen, und das 3.—5. Hauptstück, die dem 3. Bande angehörten, sind jetzt in einem Halbband (V/1) vereinigt, so daß dieser geschlossen die Christologie enthält; der 2. Halbband (V/2) wird die Soteriologie bringen. Der Herausgeber hatte bereits 1939 die Redaktion abgeschlossen; die verzögerte Herausgabe ermöglicht es, die neuere Literatur und vor allem die päpstlichen Lehräußerungen, die in der Zwischenzeit ergangen sind (wie z. B. die Enzyklika ‚Mystici Corporis' und die Constitutio ‚Munificentissimus Deus'), zu berücksichtigen. — Die Richtigstellung der Zitate (sowohl Texte wie Quellen) aus Schrift, Patristik und Scholastik ist zwar eine Selbstverständlichkeit, aber der Fachmann weiß

die Arbeit, die dahintersteckt, zu schätzen; hierher gehören auch Korrekturen der durch die neueren Forschungen notwendig gewordenen geänderten Beurteilung von Geistesrichtungen wie des Skotismus und Nominalismus, die Scheeben vielfach in einem Atemzuge nennt (z. B. S. 195 Anm. 3). Es sei eigens auch auf die gelegentlichen, aber sehr wertvollen Bemerkungen des Herausgebers über die Eigenart der Scheebenschen Theologie aufmerksam gemacht (z. B. S. 176 Anm. 1; 185 Anm. 1). Ebenso wird der Benützer für die Verweise auf Denzingers und Rouets Enchiridia dankbar sein. Die den einzelnen Kapiteleingängen angefügten Literaturangaben sind fast durchwegs auf den neuesten Stand gebracht; es ist aber verständlich, daß ein lückenloses Verzeichnis nicht in der Absicht des Herausgebers lag noch liegen konnte. Man wird manchmal verschiedener Meinung sein, ob ein oder das andere Werk angeführt werden sollte oder nicht; aber es unterliegt keinem Zweifel, daß z. B. das große posthume Werk von J. Rivière (Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine, 1948), dessen früheres Werk aus den Jahren 1928/31 über die Erlösungslehre mit Recht zitiert ist (S. 2), wegen seiner außerordentlichen Bedeutung in der Weiterbildung der Erlösungstheologie (s. ZkTh 73 [1951] 223—229) hätte genannt werden müssen; es ist zu hoffen, daß es in der Soteriologie gebührend hervorgehoben werden wird. — Es wird wohl ein Übersehen sein, daß einmal die 8. Auflage von Pohles Lehrbuch der Dogmatik (1932) (S. 105 Anm. 2) und ein andermal besser die 9. Auflage aus dem Jahre 1939 (S. 226 Anm. 3) zitiert ist. Bei der Literatur für und gegen Nestorius aus der neuesten Zeit hätte unbedingt die lehramtliche Äußerung Pius' XI. ‚Lux veritatis' (AAS 23 [1931] 496—499; 503—505) erwähnt werden müssen. Daß die von Scheeben im Anschluß an die Behandlung des Adoptianismus versuchte Lösung betreffend das Verhältnis der Gottessohnschaft zur gnadenhaften Gotteskindschaft, das prominenten Theologen, wie Suarez und Vasquez so viel Kopfzerbrechen machte, von den neueren Theologen mehr gewürdigt werden sollte, ist zuzugeben. Bei der Behandlung der Blutreliquien hätten in einer Anmerkung auch die Blutwunder Erwähnung finden können (s. LThK II, 408—410). Desgleichen sollten die Arbeiten von A. Mitterer, die für die Mariologie nicht unwichtig sind (wie „Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen...", 1947; „Elternschaft und Gattenschaft...", 1948; „Dogma und Biologie der Hl. Familie...", 1952), angeführt sein. In der Frage nach der Beseelung des menschlichen Embryo (S. 250 Anm. 2) wäre die neueste Auffassung einiger namhafter Theologen, die wieder zur alten scholastischen Tradition zurückkehren zu müssen glauben (s. H.-M. Hering O. P., De tempore animationis foetus humani: Angelicum 28 [1951] 18—29) zu erwähnen gewesen. — Diese Bemerkungen möchten aber in keiner Weise das Verdienst und die große Mühe des Herausgebers auch nur im entferntesten schmälern; jeder Leser wird ihm dafür dankbar sein, daß er ihm die Benützung Scheebens so sehr erleichtert hat.

Fr. Lakner S. J.

P. R. Bernard O. P., Le Mystère de Marie. 4., unveränderte Aufl. 8° (344 S.). Brugge (1954), Desclée de Brouwer. bFr 84.—. — Wer nur einen Blick in das vorliegende Buch tut, wird sich nicht wundern, daß gerade im marianischen Jahre ein Neudruck, wenn auch bloß unverändert, gewünscht wurde; das Mysterium Mariens, das in der heilsgeschichtlichen Stellung und Bedeutung Marias besteht, ist hier in einer Weise vorgelegt, die man als mystische Theologie oder *theologia cordis* im besten Sinne des Wortes bezeichnen wird. Es ist sehr schade, daß manche schon bei der ersten Auflage gemachten Vorschläge — so z. B. in der ZkTh 58 (1934) 287 f; Coll. Brug. 34 (1934) 262 f — in den späteren Ausgaben keine Berücksichtigung gefunden haben; schade, daß auch die seit 1934 erschienene Literatur, insbesonders die päpstlichen Dokumente (wie die Enzyklika ‚Mystici corporis', die Constitutio Apost. ‚Munificentissimus Deus', das Rund-

schreiben „Fulgens Corona") nicht aufgearbeitet wurden, wenn auch das in den beiden Kapiteln über die Immaculata Conceptio (188—237) und die Assumptio (241—297) Gesagte weit über alles das hinausragt, was man in den Dreißigerjahren darüber zu sagen wußte. *L.*

René Laurentin, Court Traité de Théologie Mariale. 8° (189 S.) Paris 1953, Lethielleux. fFr. 900.—. — Der Verf. hat auf Grund seiner umfassenden Forschungen einen mariologischen Traktat für das breitere Publikum geschrieben; es ist aber durchaus nicht eine „Laienmariologie" im gewöhnlichen Sinne, sondern ein wissenschaftlich solid ausgearbeiteter Traktat; nur ist für die Anordnung des Stoffes und die Art der Darbietung die Fragestellung des gebildeten Gläubigen von heute bestimmend. Der erste, geschichtliche Teil (13—64) zeigt Ursprung und Entfaltung der mariologischen Kernwahrheiten in sechs Zeitabschnitten bis auf unsere Tage auf: Schrift, 2.—5. Jahrh. (Ephesinisches Konzil), 5.—11. Jahrh. (Gregor d. Gr.), 11.—16. Jahrh. (Konzil von Trient), 16.—18. Jahrh., 19. und 20. Jahrh. Sehr wertvoll sind in diesem Teil die Hinweise auf die geschichtlichen Hintergründe, die das Anheben einer bestimmten Frage verstehen lassen — z. B. für die drei Arten der *virginitas* Mariens (41—44), für die *Immaculata Conceptio* (44—45), für die Mittlerschaft Marias (Paulus Diaconus, Radbert, Autpert, Verhältnis von Maria und Kirche) (44f, 48, 50f, 62). Im zweiten, die dogmatische Mariologie behandelnden Teile (65—111) legt der Verf. nicht einzelne Thesen in logischer Folge vor, sondern zeigt viel mehr, wie das Mysterium Mariens in der Heilsgeschichte allmählich und stetig zur Entfaltung kam. Während es im ersten Teil mehr um die Erkenntnis der Tatsächlichkeit (die *quaestio facti*) des marianischen Geheimnisses geht, behandelt der zweite Teil die Realität, den Sinngehalt des Geheimnisses; sechs Stufen werden angeführt: Maria als Erfüllung der alttestamentlichen Heilsbereitung (die Unbefleckte Empfängnis: S. 72f); Marias Mitwirkung bei der Menschwerdung (Mutterschaft als Instrument der Menschwerdung, heilige, göttliche, jungfräuliche, soziale, soteriologische Mutterschaft: S. 75—88); Marias Mitwirkung bei der Erlösung (der Verf. tritt für eine *cooperatio proxima* im Sinne der effizienten Kausalität und der Auffassung Lebons ein: S. 89—91); Maria als Band zwischen Christus und der Kirche (es geht um die Zeit von Christi Tod bis zu Marias Hinscheiden); Maria als eschatologische Ikone der Kirche (in der Aufnahme in den Himmel). Der Verf. sympathisiert mit den Anhängern der Immortalitätshypothese, wobei er aber das Hauptargument der Typologie Maria-Kirche entnimmt: S. 96, dazu Anm. 21a. In diesem Kapitel wird auch die schwierige Frage der universalen Fürbitte Mariens aufgeworfen, im Vorübergehen auch die Frage nach der „présence mariale": S. 101 mit Anm. 24; desgleichen auch die Frage nach der universalen Mittlerschaft Mariens, die im Grunde nichts anderes ist als ein Aspekt ihrer Mutterschaft: S. 102); Maria und die Parusie (in Maria als der leiblich in den Himmel aufgenommenen und zur Seite Christi verherrlichten Mutter Gottes hat die Kirche in einem ihrer Glieder und zwar in dem vornehmsten aller bereits ihr antizipiertes Ziel und ihre Vollendung gefunden — sie ist bereits das, was sie in allen ihren auserwählten Gliedern einst gesamthaft werden wird). Das großartig gearbeitete Schlußkapitel ist der Frage Maria — Kirche gewidmet, die der Verf. ausführlich in den „Etudes Mariales" der Bulletins de la Société française d'études mariales 1952 (Marie et L'Église II: Rôle de Marie et de l'Église dans l'Oeuvre salvifique du Christ: S. 43—62) behandelt hat. Der theologische Ort der Mariologie wird bestimmt „dans une tension féconde entre la Christologie et l'Écclésiologie" (S. 111); die fruchtbare Grundidee der Mariologie ist und bleibt immer die Gottesmutterschaft (ebd.). — Als wertvolle für jede mariologische Arbeit unentbehrliche Beigabe muß die angefügte Table rectificative des pièces mariales inauthentiques ou discutées (121—173) bezeichnet werden, worin der Verf. das für die

Mariologie leistet, was z. B. Dom E. Dekkers mit seinem „Clavis Patrum latinorum" unternommen hat. Bei der Kürze, deren sich der Verf. befleißigt, ist es nicht zu wundern, wenn hie und da Ungenauigkeiten vorkommen; z. B. wird gesagt, Maria habe die Mutterschaft selbst *de congruo* verdient (77); daß Maria ihren Konsens *loco totius humanae naturae* gegeben hat, wie Thomas von Aquin so treffend gesagt hat, hat Leo XIII. in seiner Enzyklika „Octobri mense" (vom 22. Sept. 1891: ASS 24 [1890/91] 195) wiederholt; in diesem Zusammenhange hätte auch auf Pius XII. (Enzykl. „Mystici corporis Christi") hingewiesen werden müssen; die genannte Enzyklika hätte übrigens viel mehr ausgewertet werden können; so z. B. für die Bedeutung von Marias Wirken nach dem Tode Christi bis zu ihrer Aufnahme in den Himmel, worüber Pius XII. sehr beachtenswerte Worte gesprochen hat. — Die in sich sehr starken theologischen Argumente für die Mortalitätstheorie sind nicht berücksichtigt (95f); siehe dazu die gründliche Monographie von E. Sauras O. P., La Asunción de la Santísima Virgen (1950) 37—272. *L.*

R. J. Hesbert O. S. B. et E. Bertrand O. S. B., L'Assomption de Notre-Dame. Textes choisis 1: Des origines au XVIe siecle. Kl.-8° (XX u. 428 S.). Paris 1952, Plon. Fr 990.—. — Der Wert einer Ausgabe von ausgewählten Texten richtet sich nach der Zielsetzung; im vorliegenden Falle wird diese dahin angegeben, daß dem gebildeten Katholiken, der nicht die Möglichkeit besitzt, selbst die Quellen einzusehen, die für die Glaubenswahrheit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel entscheidenden Texte in seiner Muttersprache geboten werden; nur auf diese Weise kann er sich die für den *intellectus fidei* notwendigen Begriffe verschaffen, den Sinn des Dogmas und seine Bedeutung, die geschichtliche Entwicklung und Entfaltung kennen lernen (IIIf). Aufgenommen sind Texte, deren Verfasser und Entstehung bekannt sind (VIIf), aber auch anonyme Texte oder Texte mit fälschlicher Verfasserangabe, die aber von großer Bedeutung sind, z. B. liturgische Texte, desgleichen die Homilie des Modestus von Jerusalem (VIIIf); apokryphe Texte sind an und für sich nicht angeführt, werden aber, wenn sie in den eben genannten Texten gebraucht sind, in der Erkenntnis ihres manchmal bedeutenden Einflusses nicht immer eliminiert (VII. XIf). Die Auswahl ist, um das gesteckte Ziel zu erreichen, nach doktrinellen Gesichtspunkten (jedoch nicht in systematischer Weise) vorgenommen, die Anordnung erfolgte in chronologischer Folge (XIV). Deshalb sind nicht alle jene Gewährsmänner genannt, die in der Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus" zitiert werden, so z. B. der hl. Antonius von Padua, Albert der Gr., Thomas von Aquin; aber darüber hinaus sind auch solche in der Auswahl berücksichtigt, die vom Papst nicht angeführt sind. Die Auswahl ist sicher gut, sehr gut getroffen, wenn man auch wünschte, daß die Zeugnisse der östlichen Kirche mehr Berücksichtigung gefunden hätten. *L.*

Marie et l'Église I. II (Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales 9 10). 8° (154 S. u. 178 S.). Paris 1951/1952, Lethielleux. Fr 1000.— u. 800.—. — Nachdem durch drei Jahre auf den Arbeitswochen der Marianischen Studiengemeinschaft Frankreichs der Fragenkreis der *Assumptio* behandelt worden ist (1948—1950), wandte man sich ab 1951 dem komplexen Problem „Maria und die Kirche" zu. Die Tagung von 1951 (in der Zisterzienserabtei Sept-Fons) sichtete und ordnete das positive Material (P. H. Holstein S. J., Maria und die Kirche bei den vornizänischen Vätern; A. Müller, Die Einheit der Kirche und Marias bei den Vätern des 4. u. 5. Jh.; G. Frenaud O. S. B., Maria und die Kirche in der lateinischen Liturgie des 7.—11. Jh.; H. Barré C. S. Sp., Maria und die Kirche von Beda bis Albert d. Gr.). Die Tagung von 1952 zu Puy ergänzte zunächst das vorliegende Material durch eine sehr instruktive Studie vom Freiburger Exegeten P. F. M. Braun O. P. über Jo 19, 25—27 und Apok 12, um sich dann mehr spekulativen Themen zuzuwenden (J. Lécuyer C. S. Sp.,

Maria und die Kirche als Mutter und Braut Christi; R. Laurentin, Maria und die Kirche im Heilswerk; M. Philipon O. P., Die geistliche Mutterschaft Mariens und der Kirche; M. J. Congar O. P., Maria und die Kirche bei den Protestanten). Ausgehend von den bereits in der kleinasiatischen und alexandrinischen Tradition grundgelegten Parallelen Eva-Maria (Justin u. Irenäus), Eva-Kirche (Tertullian), Maria-Kirche (Klemens v. Alex. u. Origenes), die sich bei den lateinischen Vätern immer mehr zu einer Idiomenkommunikation oder Identität zwischen Maria und der Kirche ausbildete (Ambrosius, Augustinus), wird dann von H. Barré in einer weitläufigen, sehr fruchtbaren Ausführung unter Heranziehung von vielen noch nicht edierten Quellen das Textmaterial aus der scholastischen Theologie der Vor- und Frühzeit bis hinauf zu Albert d. Gr. nach Gesichtspunkten, die für den Fragenkomplex Maria-Kirche bedeutungsvoll sind, ausgewertet (Maria als Urtypus der Kirche: *sponsa*; *mater*; *Ecclesia-mater Christi*, *Maria-mater nostra*; *virgo sponsa et virgo*, *mater et virgo*; Maria in der Kirche, Ort und Rolle: Maria als das Hauptglied der Kirche, Maria zwischen Christus und Kirche, Maria Mittlerin zwischen Christus und Kirche; scholastische Interpretation der marianischen und ekklesiologischen Texte). P. Braun tritt sowohl für die kollektivistische (ekklesiologische) Deutung von Jo 19, 25—27 (avec une très sérieuse probabilité: S. 8) ein, als auch für die mariologische Deutung von Apok 12 unter nachdrücklichem Hinweis auf die für die Apokalypse wie für das Johannesevangelium charakteristische „polyvalence... littéraire" (S. 9f); sehr wichtig ist auch Brauns Bemerkung, daß die in der Schrift feststellbaren Analogieverhältnisse nicht zu Identitätsaussagen verleiten dürfen (S. 19) und die Vergleichspunkte sich auf der Linie des rein Mütterlichen halten und deshalb Maria nicht wie die Kirche „Braut Christi" genannt werden könne, wenigstens nicht mit Berufung auf die Schrift (S. 15, 19). Ebenso zeigen die Ausführungen von Lécuyer, daß man in Hinkunft mit der Zuteilung des Titels „Braut Christi" an Maria vorsichtig sein müsse, da dieser Gebrauch sich nur allmählich und nicht ohne Schwierigkeiten vom 12. Jh. an durchsetzt. *L.*

René Laurentin, Maria, Ecclesia, Sacerdotium. I. 8° (687 S.); II. 8° (222 S.). Paris 1953, Nouvelles Editions Latines. fFr 2.500.— u. 900.—. — Das Problem dieses großangelegten Werkes lautet: Kann man Maria ein Priestertum zuschreiben? Und wenn ja, in welchem Sinn? Auf diese Frage läßt sich beim heutigen Stand der theologischen Terminologie keine befriedigende Antwort in wenigen Worten geben. Im I. Bd. breitet der Verf. mit großer Erudition und Gründlichkeit den geschichtlichen Werdegang der Idee eines marianischen Priestertums vor dem Leser aus. In der 1. Periode (bis 1050) ist bemerkenswert, daß sich der Titel *Virgo-Sacerdos* bei den Vätern nicht findet; für die 2. Periode (1050—1600) ist neben dem hl. Bernhard besonders bedeutungsvoll Albert der Große, der in Durchführung seines mariologischen Grundprinzips der „Gnadenfülle" die Frage ausdrücklich auf theologischer Ebene stellt. Die dritte Periode (1600—1800) ist gekennzeichnet durch die soteriologische Sichtweise, in der sich die Frage eines marianischen Priestertums in neuer Weite und Bedeutung stellt (F. de Salazar S. J. und die Spiritualität der französischen Schule); die 4. Periode (1800 bis zur Gegenwart) ist bestimmt vom Einfluß des Opfer- und Sühnegedankens, durch den Versuch einer theologischen Synthese, in der das Problem ausdrücklicher und klarer denn je gestellt wird. Für die weitere Diskussion mag sich die ekklesiologische Sichtweise als besonders fruchtbar erweisen, in der mehr und mehr der Sinn erwacht für die großen Zusammenhänge, die Analogie und den Wert der Symbole. — Der II. Bd. ist der eigentlich theologischen Diskussion gewidmet. Geht es bei der im I. Bd. geschilderten Entwicklung um eine echte dogmatische Entfaltung oder vielleicht um eine Fehlentwicklung des theologischen Denkens? Im 1. Abschnitt stellt L. zwei Sätze als konstante Gegebenheiten der Tradition heraus: Maria hat nicht das

Sakrament der Priesterweihe empfangen, denn sie ist Frau; anderseits steht Maria in gewissem Sinn höher als der geweihte Priester. Zwischen diesen beiden Sätzen besteht eine ungelöste Spannung. Besonders dankenswert ist die Aufhellung der Gründe, aus denen die Schwierigkeiten erwachsen: Wandel der Terminologie, Übersehen der Analogie des Begriffes „Priestertum", Unvereinbarkeit von Priestertum und Frauentum. Dabei versteht es der Verf. ausgezeichnet, Verwechslungen, in der Theologie meist übersehene Nuancen scharfsinnig aufzuzeigen. Insbesondere macht er auf einen zweifachen Aspekt der Kirche aufmerksam: Sofern die Kirche der fortlebende, sich ausweitende Christus ist, hat sie männlichen Charakter; diesem Aspekt ist das hierarchische Weihepriestertum zugeordnet, von dem Maria ausgeschlossen ist. Die Kirche als Braut Christi, als Mutter der Gläubigen, ist eine weibliche Gestalt, die ihr Urbild in Maria der Jungfrau hat; diesem Aspekt ist zugeordnet das Priestertum aller Getauften in seiner aufnehmenden, verinnerlichenden, fruchttragenden Funktion. Im zweiten, spekulativen Abschnitt des II. Bd. wählt der Verf. als Basis der ganzen Erörterung die Tatsache, daß die ganze Kirche organisch und analog, in hierarchischer Gliederung, am Priestertum Christi teilnimmt. Prinzip dieser organischen Einheit ist Christus als Haupt der Kirche, als *princeps analogans* des christlichen Priestertums. Unter Anwendung der klassischen Theorie der vier Ursachen (*causa finalis, efficiens, formalis, materialis*) wird sodann die Natur des marianischen Priestertums geklärt und abgegrenzt im Vergleich mit dem Priestertum Christi, dem Weihepriestertum und dem Taufpriestertum. Das Priestertum Mariens wurzelt in ihrer Mutterschaft am *Verbum Incarnatum*, durch die Maria in einzigartiger Weise als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen qualifiziert ist. Mariens Opfertat besteht in dem verdienstlichen *consensus*, den sie im Namen der Menschheit gibt und durch den sie sich unmittelbar Christus als dem Hohenpriester in seinem Kreuzesopfer beigesellt und sich Christus der Opfergabe gleichgestaltet. Ihre Verbindung mit dem Kreuzesopfer ist inniger als beim Weihepriestertum; anderseits aber verdienen ihre persönlichen inneren Akte den Namen des Opfers nur in einem weiteren Sinn als jener Akt, in dem der Weihepriester im Namen Christi das eucharistische Opfer entscheidend vollzieht. — Das Werk, namentlich der 2. Abschnitt des II. Bd., verdient größte Beachtung nicht nur in der Mariologie, sondern vor allem in der dogmatischen Lehre vom Priestertum, die aus den in diesem Buch gebotenen Abgrenzungen, Zusammenhängen und Übersichten ungemein viel gewinnen könnte an Klarheit und Fülle. *F. Dander S. J.*

Petrus Lumbreras O. P., De Habitibus et Virtutibus in communi (1^a 2^{ae}, 49—70) (Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae III). 8^0 (XVI u. 282 S.). Rom 1950, Officium libri catholici. — Ein gediegener, auf Klarheit und größtmöglichste Verständlichkeit bedachter Kommentar zur Prima Secundae des hl. Thomas; bisher sind Band II (De actibus humanis: q. 6—48). Band IV (De vitiis et peccatis: q. 71—89). Band VI (De gratia: q. 109—114) erschienen. Gerade für die dem Menschen von heute so schwer verständliche scholastische Habitus- und Tugendlehre ist eine solche Hilfe überaus erwünscht. Die Schwierigkeit, die dem modernen Verständnis entgegensteht, ist eine zweifache: eine metaphysische, die darin besteht, daß die aristotelische Kategorienlehre im allgemeinen und die Konzeption des Qualitätsprädikamentes im besonderen nur sehr schwer zugänglich ist; weiters mangelt der scholastischen Darlegung die psychologische Fundierung, die uns gerade in der Erklärung des Habitus und der Disposition heute, wo auf diesem Gebiete so beachtliche Forschungsergebnisse vorliegen, unentbehrlich scheint — vielleicht mutet uns die gewohnte theologische Darstellung der eingegossenen Tugenden (besonders der moralischen) deshalb so fremdartig an. Die erste Schwierigkeit findet im vorliegenden Buche eine weitgehende Berücksichtigung. Freilich hat ein Kommen-

tar, der seiner Bestimmung nach die *littera magistri* zur Grundlage hat, ziemlich enggezogene Grenzen; denn durch eine bloß begriffliche Klärung, so wertvoll und notwendig diese ist, kann man doch nie zum schlechthin Hintergründigen vorstoßen. Die zweite Schwierigkeit, die psychologische, findet leider recht wenig Beachtung, wiewohl sich manche Ansatzpunkte aufdrängen; so z. B. bei der Frage nach dem Subjekt des Habitus (S. 15—25), im Abschnitt über seine Entstehung (S. 27—37), über die Unterscheidung der verschiedenen Arten (S. 91—94); ähnlich im zweiten Teile: über das Subjekt der Tugenden (S. 107—123), über das Verhältnis von Tugend und Begehrung (S. 138—144), bei der Übersicht über die moralischen Tugenden (S. 153) usw. *Fr. Lakner S. J.*

Max Lackmann, Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre. 8° (119 S.). Stuttgart 1953, Evangelisches Verlagswerk. — L., der bekannte lutherische Theolog, setzt in dieser Schrift seine Bemühungen fort, die er in seinem Werk „Sola fide" (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 50. Bd., Gütersloh 1949) begonnen hatte. Es geht L. um das rechte Verständnis von Jak 2, d. h. um die verpflichtende Gültigkeit dieses apostolischen Zeugnisses, das nicht als judaistisch oder früh-katholisch abgelehnt werden dürfe, um die richtige Auslegung dieses Wortes und die darum notwendige Überwindung der einseitigen Rechtfertigungslehre Luthers, der in diesem Punkt das ganze Zeugnis der Schrift verkürzt habe, was die heutige evangelische Christenheit nicht auf sich beruhen lassen dürfe. Dabei will sich aber L. scharf abgegrenzt wissen von der katholischen Rechtfertigungslehre des Tridentinums. L. ist sich bewußt, daß durch seine „Entdeckung des Mangels der lutherischen Schriftauslegung und Glaubenslehre" (80) das Gespräch mit der kath. Kirche wieder neu aufgenommen werden muß, weil die römische Rechtfertigungslehre „mehr Wahrheitsmomente — freilich in römischer Verkehrung — zur Geltung zu bringen versucht, als reformatorische Polemik vor 400 Jahren zu erkennen vermochte" (81). Wir können hier die Lehre L.s, wie sie sich ihm aus seiner Schriftauslegung ergibt, nicht darstellen. Sie ist lesenswert und man muß sie bei ihm selbst studieren. Es wäre hier auch nicht angebracht, eine Diskussion mit ihm zu beginnen, ob seine Interpretation und seine Beurteilung der kath. Rechtfertigungslehre richtig sind (beides taucht in dieser Schrift ja nur ganz am Rand auf, so daß diese Schrift eine zu schmale Basis einer solchen Diskussion wäre). Es sei nur gesagt, daß wir die Auffassung, als handle es sich bei uns um „das rechte Handeln des Menschen mit dem rechten Handeln Gottes in schlichtem Mit- und Nebeneinander", um „die römische Addition der Taten Gottes und der Taten des Menschen" (84f), gerade nicht als katholische Rechtfertigungslehre anerkennen können. Wenn und insofern die kath. Theologie lehrt, daß das freie Ja des Menschen nicht nur im Können, sondern auch im tatsächlichen Tun das Werk der (wirksamen und unverdienbaren) Gnade Gottes sei, so ist doch damit die biblische Wahrheit der „Zusammengehörigkeit des Handelns beider Beteiligten im Bunde — Gott und Mensch — und im Rechtfertigungsgeschehen als das eine Werk Gottes" ausgesprochen und kein „römisches Nebeneinander von Gottes Werk und Menschenwerk" gelehrt (89). *Karl Rahner S. J.*

Bernhard Poschmann, Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3, hsg. von Michael Schmaus, Josef Geiselmann, Hugo Rahner). 8° (XI u. 138 S.). Freiburg 1951, Herder. — Wenn hier nun endlich dieser Abriß der Dogmengeschichte der Bußtheologie angezeigt wird, so geschieht es natürlich viel zu spät. Wenn trotzdem dieses Versäumnis noch gutgemacht werden soll so vor allem auch darum, weil dem zuverlässigen Vernehmen nach die Fortführung des Handbuches der Dogmengeschichte als gesichert gelten darf. Wer also diesen Anfang erwirbt, soll darum nicht fürchten, eine Verheißung zu besitzen, auf die keine Erfüllung folgt. Die hier vorliegende Arbeit Poschmanns ist ganz ausgezeichnet. Auf engstem Raum ist eine solche Fülle von Tatsachen,

Quellen- und Literaturangaben und selbsterarbeiteten Erkenntnissen zusammengedrängt, daß man nur wünschen kann, die weiteren Stücke des Handbuches mögen ebenso gut geraten. Die Grundlinien der Auffassung Poschmanns über den Ablauf der Geschichte der Bußtheologie sind zu bekannt, als daß sie hier auseinandergesetzt werden müßten. Man wird der Meinung sein dürfen, daß P. auch in Zukunft darin recht behalten wird. In Einzelheiten wird man vielleicht anderer Meinung sein können. So z. B. über die Frage, ob die skotistische Vereinfachung der Lehre über die Wirksamkeit des Sakramentes auf die Sündenvergebung gegenüber der scheinbar komplizierteren und traditionell belasteteren Theorie von Thomas wirklich einen Fortschritt darstellt. Da und dort mag auch schon wieder ein Fortschritt über Poschmann hinaus erzielt sein. So wird man wohl nach den Untersuchungen von Valens Heynck (Zur Bußlehre des hl. Bonaventura: Franziskanische Studien 36 [1954] 1—80) der Meinung sein dürfen, daß die Erkenntnis der sakramentalen Wirksamkeit des Sakraments auf die Tilgung der Schuld selbst sich schon einige Zeit vor Thomas durchzusetzen beginnt, Thomas also in dieser Frage nicht der kühne Bahnbrecher und Neuerer ist, für den man ihn bisher gehalten hat. Aber das ändert nichts an dem Gesamturteil: wir haben in Poschmanns kurzem Abriß die beste zusammenfassende (ja eigentlich einzige) Darstellung der ganzen Bußgeschichte. *R.*

Cyrille Vogel, La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siecle. 8° (206 S.). Paris 1952, Letouzey et Ané. — Eine nützliche, weil belesene und die Quellen wohl ziemlich erschöpfend heranziehende Arbeit, nützlich zumal, weil sie sich vor allem mit der Übergangsperiode zwischen dem Niedergang der öffentlichen Buße und dem Aufkommen der (privaten) „Tarifbuße" befaßt. Weder nach Absicht noch nach dem Ergebnis modifiziert die Arbeit wesentlich die Entwicklungslinien, die in der Bußgeschichte der behandelten Zeit durch Poschmann und andere gezogen wurden. Doch ist eine Nachprüfung unter Verwendung des ganzen Materials auch in solchen Fällen dankenswert. Da und dort hätte man bei V. über einen einfachen Bericht über das, was die Quellen unmittelbar sagen, hinaus eine ausführlichere Reflexion gewünscht über die eigentlichen theologischen Fragen, die wir heute an diese Geschichte stellen, z. B. über die Sakramentalität oder Nichtsakramentalität der berichteten Handlungen der Bischöfe gegenüber den Sündern. Gut ist bei V. die genauere Unterscheidung zwischen der öffentlichen (kanonischen) Buße und einer bloßen Exkommunikation, die nicht mehr eine Phase des Bußverfahrens, sondern nur noch rein äußere Kirchenstrafe ist, eine Unterscheidung, die in dieser Übergangszeit einsetzt. Vogel bestreitet, daß der vielzitierte can. 8 der Synode von Chalon-sur-Saône von 639/54 sich schon (lobend) auf das neue Bußsystem beziehe (wie man fast allgemein annimmt); er glaubt vielmehr, der Kanon sei als Protest gegen ein zu laxes Vorgehen mancher Bischöfe zu verstehen, die ohne kanonische Buße und ohne Verpflichtung zu längerem Bußetun den Sünder zur Eucharistie zuließen. Solche Fälle führt V. an. Ob sie von einer sakramentalen Absolution zu verstehen sind, bleibt mir zweifelhaft. Jedenfalls aber beweisen sie nicht, daß es damals neben der öffentlichen Buße als normales, ordentliches Institut eine „Privatbuße" gab. V. versucht, aus dem Gelasianum die gallikanischen Elemente der Bußliturgie der von ihm behandelten Zeit herauszuanalysieren (187ff). Bei diesem Versuch hätte nicht übersehen werden sollen, daß bei Jungmann (mit anderen Methoden) eine solche Rekonstruktion der gallikanischen Bußliturgie schon vorliegt (Die lat. Bußriten, Innsbruck 1932, S. 141ff). Bei dieser Gelegenheit sei darauf aufmerksam gemacht, daß für die gallische Bußdisziplin des behandelten Zeitraums auch nützliche Hinweise zu finden sind bei H. G. J. Beck, The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century (Analecta Gregoriana 51), Rom 1950. *R.*

Kirchengeschichte

G. J. M. Bartelink, Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders. Bijdrage tot de Studie van de groeptaal der griekse Christenen. 8° (XV u. 170 S.). Utrecht o. J., Beijers. Fl 6.50. — Über den alten Goodspeed hinaus, sich beschränkend auf die lexikologische und semantologische Verzettelung der urchristlichen griechischen Sondersprache, basierend auf dem Text von Bihlmeyer und mit Einschluß des Hermas, bietet B. hier ein höchst dankenswertes Instrument der Forschung. Seine Ergebnisse führen auch weiter, als es uns bisher etwa mit den Hinweisen aus dem NT-Lexikon von Bauer oder aus den Artikeln bei Kittel möglich war vorzudringen. Man denke nur (um irgend ein Beispiel herauszugreifen) etwa an das *χριστέμπορος* in der Didache (12, 5) oder an den Gebrauch von *χριστιανισμός* bei Ignatius, oder an *φιλόνλος* im Römerbrief des Ignatius (7, 2). Höchst wertvoll die Liste der Biblismen und der neugeprägten Worte bei den Apostolischen Vätern (S. 58—61). Freilich, der zweite Teil (der unter dem Motto eines Wortes von Deißmann steht: „Weniger wortbildend als begriffsbildend hat die neue Religion gewirkt, sie hat tote Begriffe belebt, matte Begriffe gestählt, sie hat Flaches vertieft und Kaltes erwärmt") zeigt doch nur hier und dort, daß für diese unendlich feinfühlige Aufgabe der Zeichnung eines urchristlichen Wortumfangs der biblische Theologe, ja selbst der Dogmatiker der Urzeit, manche Linie vielleicht anders gezeichnet hätte, etwa in dem auch von Bauer oder Kittel in vielem nicht überholten Sinn des NT-Lexikons von Zorell. *Hugo Rahner S. J.*

Folco Martinazzoli, Parataxeis. Le testimonianze stoiche sul Cristianesimo (Biblioteca di Cultura 46). Kl.-8° (80 S.). Florenz 1953, La Nuova Italia. — In dieser kleinen aber dichten und wahrhaft humanistisch gelehrten Studie interpretiert ein Meister die beiden berühmten Zeugnisse aus dem Kreis der römischen Spätstoa für das junge Christentum: Epiktet (bei Arrian, Diatribe IV, 7, 6) und Kaiser Mark Aurel in seinen Selbstbetrachtungen (XI, 3). M. sieht in ihnen mit Recht die ersten Beweise für die im 2. Jh. anhebende, noch widerwillige, aber doch schon im sittlichen Bewußtsein nicht mehr übersehbare Konfrontierung der paganen Geisteswelt mit der „Manie" und dem unbegreiflichen „nackten Widerstandstrotz" des christlichen Ethos. Einige Bedenken möchten wir anmelden gegen den Versuch M.s, auch eine zweite Stelle bei Mark Aurel (I, 6, 1—2) auf das Christentum zu deuten (eine These, die, wie M. gut weiß, bereits Gataker 1697 in seiner berühmten Edition der Selbstbetrachtungen als möglich zugegeben hat). Besonders die Deutung von der *ἀποπομπή* der Dämonen auf christliche Gebetspraxis (vgl. dazu O. Weinreich, Gebet und Wunder, Stuttgart 1929, 175ff) scheint mir bei aller reichen Belegung nicht geglückt. *R.*

Irénée de Lyon, Contre les Hérésies. Mise en lumière et réfutation de la prétendue „connaissance". Livre III. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de F. Sagnard O. P. (Sources chrétiennes 34). 12° (480 S.). Paris 1952, Editions du Cerf. — Mit diesem Band beginnt ein Unternehmen, dessen Bedeutung weit über die Zielsetzung der „Sources chrétiennes" hinausgeht: der kritische Text des lateinisch überlieferten Werkes Adversus haereses, der hier in mühsamer Arbeit zusammen mit den griechischen Fragmenten herausgegeben wurde, bildet den verheißungsvollen Beginn für eine längst fällige „Editio critica maior". Wenn wir diese einmal zur Gänze besitzen, zusammen mit den in der Einleitung dieses Bandes versprochenen Indices zum Neuen Testament bei Irenäus (über denjenigen von Sanday und Turner hinaus, die oft noch auf falschen oder unsicheren Texten aufbauen), desgleichen zum Alten Testament und zum theologischen Wortschatz des Irenäus: dann haben uns die Herausgeber ein Instrument geschenkt, das würdig neben die Clemens-

edition von Stählin treten kann. — Daß die Herausgeber mit dem dritten Buch des Werkes Adversus haereses beginnen, hat seinen Grund in der zentralen Stellung dieses Buches innerhalb des Gesamtwerkes. R.

St. Irenaeus, Proof of the Apostolic Preaching. Translated and Annotated by Joseph P. Smith S. J. (Ancient Christian Writers 16). 8° (VIII u. 233 S.). London 1952, Longmans. Geb. Sh 25.—. — Es mangelte nicht an Übersetzungen der kostbaren Epideixis („Erweis der apostolischen Verkündigung") des Irenäus, seitdem das Buch 1904 wenigstens aus seiner armenischen Übersetzung bekannt wurde. Bekanntlich hat Harnack die erste deutsche Übertragung, die der glückliche Finder selbst (TU 31. Leipzig 1907) herausgegeben hat, mit gelehrten Noten versehen; von ihm stammt auch die (in der vorliegenden Übertragung glücklicherweise festgehaltene) Kapiteleinteilung. 1919 wurde der armenische Text in die Patrologia Orientalis aufgenommen (12, 5), samt einer englischen Übersetzung und der französischen von J. Barthoulot aus den Recherches de science religieuse 6 (1916) 361—432. Die deutsche Übersetzung von Simon Weber (1912) und seine wortgenaue lateinische Übertragung aus dem Armenischen (1917) haben manche Kontroverse veranlaßt. Es gibt überdies noch eine russische Übersetzung von Sagarda, eine zweite englische von R. A. Robinson, eine holländische von Meyboom und eine italienische von U. Faldati — kurz, wer nicht selbst armenisch versteht, sieht sich vor einem Urwald von Lesemöglichkeiten und man könnte bereits aus den Übersetzungen eine Art von textkritischem Apparat zusammenstellen. Die hier anzuzeigende Übertragung erweckt den besten Eindruck, obwohl der Rezensent nicht imstande ist, aus eigener Kenntnis abzuschätzen, mit welchem Grad von treuer Treffsicherheit der armenische Text übertragen wurde. Um so mehr schätzt er die reichen Noten im Kommentar, die auch theologisch das Büchlein des Irenäus in die Mitte seines „Adversus haereses" rücken und die zu gleicher Zeit in ständiger Auseinandersetzung mit den übrigen Versionen zeigen, daß der neue Bearbeiter der Epideixis in vielen Fragen ein neues und abschließendes Wort zu sprechen hat. *R.*

Walter Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens von Alexandrien (Texte u. Untersuchungen 57). Gr.-8° (XXVIII u. 672 S.). Berlin-Leipzig 1952, Akademie-Verlag. DM 39.—. — Was V. in seinem neuesten Werk über den Alexandriner Clemens schreibt, übersteigt um vieles das, was der Titel des Werkes angibt. Denn es werden in diesem Buche alle bis heute angerührten Probleme der Clemensforschung behandelt, so daß wir mit Recht mit dem Verf. sagen können, daß es sich hier „um eine Bestandaufnahme der bisherigen Resultate" handelt. Als solche wird es jedem Clemensforscher wertvolle Hinweise vermitteln. V. ist nicht nur interessiert, die Ideen und Gedankengänge Clemens' genau und getreu herauszuarbeiten, sondern sucht vor allem die Verankerung und Abhängigkeit Clemens' von Philo zu zeigen, wodurch das ganze Werk an Wert und Bedeutung gewinnt. — Wenn wir aber doch einige Einwendungen anmelden dürfen, dann ist es vor allem die Frage, ob V. uns auch wirklich jenen dem Alexandriner eigentümlichen Gnosis-Begriff übermittelt. Es ist sicher zuzugestehen, daß es nicht leicht ist, aus den Schriften nun klar zu sehen, was Clemens unter Gnosis sich vorstellt. Ist aber das „Schwanken" bezüglich der Gnosis nicht ein bewußtes Nicht-sagen-wollen? V. ist sicher beizupflichten, wenn er sich gegen eine einseitig intellektualistische Auffassung der Gnosis bei Clemens wendet. Aber es scheint, daß er in der positiven Bestimmung der Gnosis als „Enträtselung des geheimnisvollen Schriftsinnes" (388) doch zu wenig weit gegangen ist. Es hat den Anschein, daß der Begriff der ἀπόδειξις, der bei Clemens eine große Rolle spielt, nicht ganz erschöpfend dargestellt worden ist. Muß dieser Schriftsinn nicht auf dem Horizont einer allgemeinen Anschauung gelesen werden? V. hat vielleicht in seiner Darstellung doch zu wenig das historische Element der Gnosis betrachtet. Im Anschluß an die origenistische Auffassung der Gnosis

kann man die Frage stellen, wie weit auch bei Clemens das Ontisch-Gnadenhafte in der Gnosis mitspielt. Darüber aber berichtet uns V. nur das, daß er die Gnosis mit der Taufgnade in Beziehung setzt. Mit dieser Frage ist jene andere, oft diskutierte, verbunden, ob die Gnosis schon in dieser Welt oder erst in der anderen zur Vollendung gelangt. V. sucht durch sein ganzes Buch hindurch die dauernde Beziehung der Abhängigkeit Clemens' von Philo und Plato zu zeigen, sagt aber auch immer, daß Clemens echt christlich gedacht hat. Aber gerade das wäre doch noch klarzustellen gewesen, worin diese ursprüngliche Christlichkeit des clementinischen Denkens betand. Doch sollen das nur einige Fragen an den Autor sein am Rande des hochbedeutsamen Werkes.

A. Keel S. J.

Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate I. Introduction de Claude Mondésert S. J., traduction et notes de Marcel Caster (Sources chrétiennes 30). 12° (180 S.). Paris 1951, Editions du Cerf. fFr 780.—. — Les Stromates II. Introduction et Notes de P. Th. Camelot O. P., Texte grec et Traduction de Claude Mondésert S. J. (Sources chrétiennes 38). 12° (146 S.). Paris 1954, Editions du Cerf. — Man konsultiert diese französische Übertragung der ersten zwei Bücher der Stromata, welcher der griechische Text (in der Form von Stählin im Berliner Corpus, hier und dort freilich mit gut begründeten Abweichungen) beigegeben ist, immer mit großem Nutzen, auch wenn man sich sonst der deutschen Übertragung von Overbeck (1936) oder Stählin (1936—38 in der Köselschen Sammlung) bedient. Denn nichts ist schwerer als den in sich schon überfrachteten und zudem noch wirr überlieferten Text der Stromata in einer modernen Sprache wiederzugeben. In den feinen Analysen zu den beiden Büchern kann man vieles lernen zur Theologie und Askese des wahren Gnostikers — selbst über das umfangreiche und in bestimmten Bereichen abschließende Werk von W. Völker hinaus. *Hugo Rahner S. J.*

Origène, Homélies sur les Nombres. Introduction et Traduction de André Méhat (Sources chrétiennes 29). 12° (570 S.). Paris 1951, Editions du Cerf. — Die 28 Homilien zum Buche Numeri sind, wie es sich bei Origenes von selbst versteht, geistliche Weisungen zum Leben in Gott, anläßlich der heilsgeschichtlichen Ereignisse des Buches Numeri, die nur der schattenwerfende Vordergrund sind für die höhere Wirklichkeit des Gnadenlebens. Sie sind uns in der Übersetzung des Rufinus erhalten, der dazu auch die Numeri-Scholien des Origenes benützt hat. Die reichen Erklärungen, die der Übersetzer beifügt, machen den Band auch für den Patristiker wertvoll. *R.*

Josephus M. Fondevila S. J., Ideas trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra (Excerpta ex Diss. ad Laur. in Univ. Gregoriana). 8° (67 S.). Madrid 1953. — Diese Schrift ist ein Auszug aus einer Dissertation, von der sie das Schlußkapitel darstellt; Folge davon ist, daß man bei der Lektüre eigentlich stets danach verlangt, die ganze Arbeit vor sich zu haben. Diese selbst hatte sich, wie das Vorwort des Auszugs besagt, wiederum strikt beschränkt auf die Darstellung der christologischen Lehre des Bischofs Marcellus von Ankyra, eines Synodalen von Nizäa, wie man weiß; und da wir diese Doktrin nur aus den Fragmenten kennen, die uns sein Gegner Eusebios von Kaisareia aufbewahrt hat, verengt sich Basis und Beurteilungsmöglichkeit noch mehr. Kurz, es ist nicht eben verlockend, sich an diese Arbeit zu machen, an der schon Größere wie Zahn und Loofs sich abgemüht haben. Der hier anzuzeigende Auszug gibt sich Mühe (hier und dort doch wohl mit Hilfe von etwas zu ‚scholastisch' geratenen Unterscheidungen) den Nachweis zu liefern, daß Marcellus in seiner Lehre von der Einheit zwischen Logos und Fleisch in Christus keinesfalls einen bloßen Dynamismus etwa im Sinne des Paulus von Samosata gelehrt habe. „Umsonst also gibt sich Eusebios von Kaisareia die Mühe, dem Marcellus von Ankyra eine bloß dynamische Union zwischen Logos und Menschheit zuzuschreiben:

so etwas verteidigt Marcellus nirgendwo in seinen Werken." Diese Feststellung wird abschließend als Ergebnis gebucht. Man wird indes die Frage im Zusammenhang mit der von H. de Riedmatten aufgenommenen Erforschung der Lehre des Paulus von Samosata erneut angehen müssen. *R.*

E. M. Buytaert O. F. M., Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. Tome 1. La collection de Troyes (Discours I à XVII) (Spicilegium Sacrum Lovaniense 26). Gr.-8° (LV u. 380 S.). Löwen 1953, Spicilegium Sacrum Lovaniense. — Die literarische Erbschaft des semiarianischen Bischofs Eusebios von Emesa († um 359), eines Schülers des Kirchengeschichtsschreibers Eusebios, war bis vor kurzem nur bekannt durch ein paar griechische Fragmente (PG 86, 535—562). Sein Name war überdies verbunden mit der seltsamen gallischen Predigtsammlung des 6. Jh., mit der sich Morin viel befaßt hat und die Predigtgut des Faustus von Riez enthält, mit dem Griechen Eusebios von Emesa aber schlechterdings nichts zu tun hat. Das wurde auf einen Schlag anders, als Dom Wilmart im Cod. 523 von Troyes eine Predigtsammlung entdeckte, die er als lateinische Übersetzung von echten Traktaten des Emeseners erkannte, aber die kritische Veröffentlichung wurde unmöglich durch den Tod Dom Wilmarts im Jahre 1941. Wir wissen jetzt, daß er dieses Erbe den besten Händen hinterließ. E. M. Buytaert hat bereits in einem eigenen tiefdringenden Werk die Literarkritik an dieser Textkollektion geleistet: L'Héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse (Bibliothèque du Muséon 24), Löwen 1949. Und in einem Aufsatz gab er kurz zuvor eine Darlegung des Echtheitsbeweises für die Autorschaft Eusebius' an diesen Texten: L'Authenticité des dix-sept opuscules contenus dans le ms. T. 523 sous le nom d'Eusèbe d'Emèse: Revue d'histoire ecclésiastique 43 (1948) 5—89. Nun legt er in dem hier anzuzeigenden ersten Band der Gesamtedition die im Codex von Troyes enthaltenen siebzehn ersten Opuscula vor, wobei ihm auch andere Handschriften und die griechischen, syrischen und armenischen Fragmente aus Eusebios gute Dienste leisten. Ein zweiter, kommender Band wird zwölf weitere Opuscula bringen, die einst 1643 Sirmond als Werke des Eusebios von Kaisareia veröffentlichte (wobei freilich Rede eins und zwei bei Sirmond bereits als Rede drei und vier im Codex von Troyes stehen). Buytaert hat nachgewiesen, daß wir hier eine am Ende des 4. Jh. verfertigte lateinische Übersetzung des uns als Ganzes verlorenen griechischen Originals besitzen. Es liegt auf der Hand, welche dogmengeschichtliche Bedeutung diesen Predigten, die aus den wirren Jahren nach dem Nizänum von einem Semiarianer geschrieben wurden, zukommt. A. Grillmeier hat dies ja bereits in seinem hervorragenden Überblick über die Christologie dieser Zeit bewiesen: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, S. 130ff. *R.*

Gregorii Nazianzeni *Σύγκρισις βίων*. Carmen ed., apparatu critico munivit, quaestiones peculiares adiecit Henricus Martinus Wehrhahn (Klassisch-philologische Studien von Bickel, Herter und Schmid 15). 8° (XI u. 104 S.). Wiesbaden 1953, Otto Harrassowitz. DM 9.—. — Unter den Gedichten des Bischofs von Nazianz findet sich eines mit dem Titel: „Vergleichung der Lebenshaltungen", in welchem zwei personifizierte Gestalten, Kosmos und Pneuma, miteinander disputieren, wem der Vorzug zu geben sei, dem weltlichen oder dem geistlich-asketischen Leben. Es ist kein eben großes Kunstwerk, aber es hat schon seit langem die Philologen in den Bann gezogen wegen seiner Ähnlichkeit mit manchen kynischen Diatriben. Nun legt W. in dieser aus der besten deutschen Schule der Altphilologie erwachsenen Studie einen kritischen Text, eine genaue Interpretation und einen Nachweis für die Anspielungen auf klassisch griechische Quellen dieses Gedichtes vor, um daraus am Ende auch sorgsam abzumessen, in welche bedeutsame Richtung Gregor als Christ seine griechischen Schulerinnerungen umgewandelt hat zum Dienst an dem in allem neuen christlichen Lebensideal. Der kritische Text, den W. bietet,

tröstet uns ein wenig (und macht uns zugleich traurig) über den schweren Verlust, den die patristische Wissenschaft durch den völligen Zusammenbruch der von Krakau und Warschau aus unternommenen kritischen Edition der Gedichte Gregors erlitten hat. *R.*

Gregorii Nysseni Opera ascetica edd. Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavarnos, Viginia Woods Callahan (Opera vol. VIII, pars I). 8° (VII u. 416 S.). Leiden 1952, Brill. — Vor dreißig Jahren schenkte uns der Altmeister Werner Jaeger die kritische Ausgabe des Hauptwerkes Gregors von Nyssa, Contra Eunomium; 1925 folgte die Edition der Briefe des Nysseners von Pasquali. Dann stockte dieses große Unternehmen der Berliner Kommission für die Herausgabe der griechischen Kirchenväter. Nun erleben wir nach langen Jahren die Freude, daß Jaeger in Zusammenarbeit mit amerikanischen Philologen als (in der vorausgesehenen Gesamtzählung der Opera) Band VIII, 1 einige asketische Werke Gregors in kritischem Text vorlegen kann. Enthalten sind — auf Grund der mehr als tausend Handschriften in abschließendem Text — die Werke über den Beruf des Christen an Harmonios (De professione christiana), über die Vollkommenheit an Olympios (De perfectione), das Buch über die Jungfräulichkeit und die Lebensbeschreibung der heiligen Makrina. Das wertvollste Ergebnis aber bietet uns Jaeger in dem zum erstenmal genau rezensierten Text der Schrift „De instituto christiano", die (unter einem etwas längeren Titel) bei PG 46, 287—306 bisher nur in einem verstümmelnden und recht üblen byzantinischen Exzerpt (eben dies beweist J. des genauen) vorlag. Damit ist uns Heutigen dieses Werk des Nysseners erstmals so zugänglich, wie es aus Gregors Feder floß. Zugleich aber ist auch eine Frage gelöst, die seit Stiglmayr (1910) und Villecourt (1930) immer wieder diskutiert wurde: die Frage nach der Herkunft der sog. ‚Großen Epistel' (Ep. 2; PG 34, 409—441) des Ps.-Makarius. Es stellt sich eindeutig heraus, daß der zweite Teil dieses Briefes eine fast wörtliche Kompilation aus dem erst jetzt genau bekannten Text De instituto christiano ist, während, wie schon H. Dörries gezeigt hat, der erste Teil aus der Homilia 40 des Ps.-Makarios zusammengesetzt ist (TU 55, Leipzig 1941, S. 227f). — Jaeger hat diese komplizierte Quellenlage inzwischen in einem eigenen Buch genau dargelegt: Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954, Brill. *R.*

St. Gregory of Nyssa, The Lord's Prayer; The Beatitudes. Translated and annotated by Hilda C. Graef (Ancient Christian Writers 18). Gr.-8° (210 S.). Westminster (Md.) 1954, The Newman Press. — Einleitung und Kommentar dieser Übertragung beweisen, daß die Übersetzerin sich gut auskennt in den vielfältigen dogmengeschichtlichen Fragen, die hier einschlägig sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: sie nimmt ganz mit Recht nach dem Vorgang von Angelo Mai und Krabinger das berühmte Stück in der dritten Homilie zum Vaterunser in den Text auf, das einst K. Holl eine „westliche Fälschung" im Dienst des *filioque* genannt hatte (S. 8—10). Diese fünf Reden zur Erklärung des Vaterunsers und die acht Homilien zu den biblischen Seligkeiten sind ja immer als eines der kostbarsten Stücke aus dem Schatz der Gebetstheologie des Bischofs von Nyssa geschätzt worden; vielleicht hätten die Zusammenhänge und die Tiefen dieser asketischen Lehrstücke in der freilich knappen Einleitung noch besser herausgearbeitet werden können. *R.*

Christian Lacombrade, Synésios de Cyrène, Hellène et Chrétien. Gr.-8° (311 S.). Paris 1951, Les Belles lettres. — Wir haben hier die zweifellos beste und in vielem abschließende Biographie des seltsamen Platonikers, Dichters, Politikers und Bischofs von Kyrene vor uns, die wesentlich hinausgeht über diejenige von Grützmacher (1913) und Pando (Washington 1940). Zur zeitgeschichtlichen und politischen Bedeutung des Synesios hat uns überdies L. zur gleichen Zeit ein umfangreiches Buch über die Rede (samt französischer Übertragung) ge-

schenkt, die der Kyrener vor Kaiser Arkadios im Jahre 399 gehalten hat: Le Discours sur la Royauté de Synésios de Cyrène à l'Empereur Arcadios (159 S. und eine Tafel), Paris 1951. Mit feiner Einfühlung und einer wahlverwandten Eleganz der Diktion weiß L. den religiösen Charakter seines Helden zu zeichnen, dem er mit Recht das homerische Epitheton ‚Peridexios' gibt, des „mit beiden Händen Geschickten", der weder Platon noch Christus aufgeben wollte. *R.*

Costantino Vona, Omelie Mariologiche di S. Giacomo di Sarug. Introduzione, Traduzione dal Siriaco e Commento (Lateranum, Nova Series XIX, 1—4). Gr.-8° (273 S.). Rom 1953, Facultas Theol. Pontif. Athenaei Lateranensis. — Aus dem reichen, aber wirren Schatz der von P. Bedjan in fünf Bänden und auch an anderen Orten im syrischen Text veröffentlichten Homilien, genauer metrischen Gedichten des Mar Jakob von Sarug bietet hier der Übersetzer eine italienische Übertragung von acht Gedichten auf Maria, von denen die drei letzten Weihnachtshomilien sind. In einer wohlbelegten Einführung über das Leben des Redners (23—35) und einer ausführlichen Darlegung der Mariologie des syrischen Vaters (37—111) kommt V. auch auf kontroverse Fragen zu sprechen. So verteidigt er gegen Jugie die Spuren einer wenigstens beginnenden Überzeugung des Syrers von der Freiheit Mariens von Erbsündlichkeit (88f). In der vielbesprochenen Frage, ob Jakob Monophysit gewesen sei, hält sich V. ganz an die grundlegende Arbeit von P. Peeters (An. Boll. 66 [1948] 134—198) und weist mit ihm die Echtheit der diskriminierenden Briefe, die Jakob an einige Mönche geschrieben habe, zurück. Danach ist nun auch Bardenhewer (IV, 413) zu korrigieren, der gemeint hat, diese Briefe hätten „das monophysitische Bekenntnis des Jakob in helles Licht gerückt". *R.*

Corpus Christianorum, Series Latina I, 1: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I: Opera Catholica; Adversus Marcionem. Gr.-8° (XXV u. 75 S.). Tournhout 1953, Brepols. — Mit diesem Faszikel beginnt verheißungsvoll der große Plan sich zu verwirklichen, den sich die Mönche von Steenbrügge kühn vorgenommen haben. Dabei war es chronologisch und sachlich in gleicher Weise gerechtfertigt, mit Tertullian zu beginnen: jedermann weiß, wie schwer es ist, die besten Texteditionen von Tertullians Werken bequem zu erreichen. E. Dekkers legt hier eine eigene Rezension des Büchleins Ad martyras vor, während das Buch Ad nationes von dem meisterlich bewährten J. Borleffs betreut wird. Auf dem Titelblatt steht (offenbar mit Rücksicht auf die Fortsetzung dieses ersten Bandes) bereits der Titel Adversus Marcionem — man sieht also noch nicht genau, welche (offenbar nicht rein chronologische) Reihung der Werke eingehalten wird. Von höchstem Wert sind die beigegebenen Tafeln mit dem tabellarischen Nachweis der Tertullianzitate in der lateinischen Patristik. *R.*

Tertullien, Traité du Baptême. Texte, Introduction et Notes de R. F. Refoulé O. P. Traduction en collaboration avec M. Drouzy O. P. (Sources chrétiennes 35). 8° (107 S.). Paris 1952, Les Editions du Cerf. — Es ist bekannt, daß die Entdeckung des Tertulliantextes von De baptismo im Codex von Troyes (der auch die Opuscula des Eusebios von Emesa enthält) den bisher bekannten Text des Büchleins wesentlich in Frage gestellt hat. Die Anerkennung des Textes von Troyes hat sich inzwischen durchgesetzt, und die beste Textausgabe, die wir heute besitzen, diejenige von J. Borleffs (den Haag 1948), hält sich an die durchgängige Priorität des Codex Trecensis. Die hier anzuzeigende Nauausgabe folgt, obwohl wir es mit einer neudurchdachten und selbstständigen Rezension zu tun haben, im ganzen Borleffs. So erfüllen sich immer mehr die Wünsche, die einst Fr. J. Dölger für eine kritische und gut kommentierte Neuausgabe dieses dogmatisch und liturgiegeschichtlich gleich kostbaren Buches gehegt hat. Die Einführung bucht alle Ergebnisse der neuen Forschung in einem bisher nicht erreichten Ausmaß und macht diese Edition zu einem höchst wertvollen Instrument. *R.*

Pio Franchi de'Cavalieri, Note agiografiche. Fasc. 9 (Studi e Testi 175). 8° (253 S.). Città del Vaticano 1953, Biblioteca Apostolica Vaticana. — Man kann diese hagiographischen Studien des römischen Altmeisters nicht ohne eine wahre Rührung lesen: denn der Verfasser nimmt mit ihnen demütigen Abschied von einem wissenschaftlichen Leben, das uns im wirren Gebiet der frühchristlichen Legendenwelt fundamentale Erkenntnisse gebracht hat. Freilich, der Rezensent fühlt sich angesichts der imposanten Fülle hagiographischer Gelehrsamkeit, die auch dieses letzte Buch des Meisters auszeichnet, nicht kompetent, Neues und Kritisches dazu anzuführen. Für die Kirchengeschichte (die ja immer auch aus noch so späten hagiographischen Legenden vieles lernen kann) ist m. E. am bedeutendsten, was im Zusammenhang mit der Passio Processi et Martiniani über die Geschichte des mamertinischen Kerkers in Rom gesagt wird (1—46); desgleichen die genaue und in allem geradezu spannende Literaturgeschichte des Prozesses gegen die heiligen Iuventinus und Maximinus, die unter dem abtrünnigen Julian für den Glauben starben (169—200). *R.*

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Lieferung 12—14 („Böser Blick" bis „Celsus"). Gr.-8° (Sp. 481—960). Stuttgart 1953/54, Hiersemann. — Das große Werk gedeiht. Der Theologe wird es in vielen der reichbelegten Artikel (deren Wert freilich nicht überall der gleiche ist, was bei der Fülle von Material und der Zahl der Bearbeiter unvermeidlich sein dürfte) mit größtem Gewinn konsultieren. Wir machen nur aufmerksam auf den Artikel „Brotbrechen" von E. von Severus, „Bruder" von H. Schelkle, „Buße" von H. Emonds und B. Poschmann. Dies nur als Beispiele für viele andere: denn alles, was in diesem Lexikon auf Grund der besten Forschung geboten wird, zeichnet Strich um Strich ein genaueres und höchst lebendiges Bild der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum, die in sich selbst schon ein für die Fundamentaltheologie gewichtiges Beispiel ist für die Unvergleichlichkeit der christlichen Botschaft, geschen auf dem Hintergrund einer besonnenen religionsvergleichenden Forschung. *R.*

Theobald Freudenberger, Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Reyss. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Bistum Würzburg am Vorabend der Reformation (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 11). 8° (VIII u. 134 S.). Münster Westf. 1954, Aschendorff. DM 7.50. — Als Einleitung zu der auf Grund sorgfältiger archivalischer Studien erarbeiteten Biographie, die einen seeleneifrigen und wirklich um Reform bemühten Priester zeichnet, gibt der Verf. eine Übersicht über das Predigtwesen im Bistum Würzburg vor der Reformation. Damit bietet die Arbeit einen guten Beitrag zu der so schwierigen Frage nach dem Zustand der Kirche in Deutschland am Vorabend der Reformation. So mühsam und eng begrenzt auch solche Detailuntersuchungen sein mögen, so wichtig und notwendig sind sie, da nur durch derartige Kleinarbeit zuverlässige Daten gewonnen werden können, aus denen sich ein einigermaßen der Wirklichkeit entsprechendes Gesamtbild ergibt. Was u. a. die von Lortz angeregten Forschungen für andere Gegenden nachwiesen, wird hier für den mainfränkischen Raum bestätigt, daß sich neben manchen Schwächen und Unzulänglichkeiten innerhalb der damaligen deutschen Kirche doch auch viele Ansätze zu innerer Reform und echtes religiöses Leben fanden.

B. Schneider S. J.

Matthias Mayer, Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg, kirchen- und kunstgeschichtlich. 8. Bd.: Die Schranne Langkampfen (Angath-Langkampfen-Zell b. Kufstein-Thiersee-Landl). 8° (X u. 367 S., 24 S. Bildanhang, 1 Karte). Selbstverlag des Verfassers: Going (Tirol) 1950. — **Derselbe, Das Tiroler Unterland,** heimatgeschichtlich. 8. Bd.: Die Schranne Langkampfen (wie oben) (Schlern-Schriften, Bd. 109). 8° (VIII u. 388 S., 3 Kartenbeilagen). Innsbruck,

Wagner. — Der als Heimatforscher hochverdiente Pfarrer von Going legt in Fortführung seiner bisherigen Arbeiten diese beiden zusammengehörenden und sich ergänzenden Bände über das Gebiet links des Inn zwischen Wörgl und Kufstein vor, das als geschlossener Gerichtsbezirk („Schranne" von Schranken, vgl. II, 155) eine Einheit darstellt. Der 1. Teil behandelt die fünf im Titel genannten Pfarren nach dem gleichbleibenden Schema: Entstehung der Seelsorge, Geistlichkeit, Kirche, Patronat, Filialen und Kapellen, Religiöses Leben und hier geborene Geistliche. In unendlichem Sammelfleiß hat der Verf. alle einschlägigen Nachrichten zusammengestellt und daraus mit großer Wahrscheinlichkeit den Nachweis erbracht, daß die Urpfarren des Gebietes wohl schon vor der kirchenpolitischen Organisation durch Bonifatius bestanden haben. Im 2. Teil wird die heimatgeschichtliche Durcharbeitung des ungemein vielfältigen Materials geboten. Besonders über mittelalterliche Siedlungs- und Rechtsverhältnisse finden sich interessante Feststellungen; ausführlich behandelt ist die Zeit der Freiheitskriege, ein eigenes Kapitel geht über das Thierseer Passionsspiel. — Die mühsame Kleinarbeit des Heimatforschers gibt dem großen Zusammenhang der profanen und der Kirchengeschichte das bunte Kolorit des Konkreten und läßt ihn in Einzelheiten deutlicher erkennen. Das Tiroler Unterland ist um diese großangelegte Publikationsreihe, der man nur eine baldige Vollendung wünschen kann, wirklich zu beneiden. *Schn.*

Johannes Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. In fünf Bänden verbesserte und ergänzte Ausgabe, besorgt durch Heinrich Dannenbauer. Stuttgart 1952/53, Portverlag. 4. Bd.: Die Krönung (1216—1268). 8° (VII u. 467 S.); 5. Bd.: Der Einsturz (1271—1316). 8° (VII u. 418 S.). — Die Papstgeschichte Hallers gehört zu jener Gruppe von gleichsam klassisch gewordenen Geschichtswerken, die (wie z. B. Jacob Burckhardts Kultur der Renaissance) als Ganzes ihre Bedeutung behalten und anerkannt werden, auch wenn noch so viele Einzelfeststellungen und vielleicht sogar die Grundthese selbst anzufechten sein oder sich als unrichtig erweisen sollten. Das Bleibende ist hier ja nicht der Bericht über den Stand der Forschung, die voranschreiten kann, sondern die einmal geprägte Form, die bei aller Einseitigkeit des Blickpunktes und trotz mancher Mißverständnisse doch den Geist und die Hand eines meisterhaften Historikers verrät. Der Herausgeber hat deshalb mit Recht darauf verzichtet, diese beiden Schlußbände, deren endgültige Redaktion beim Tode des Verf. 1947 noch nicht vorlag, auf den modernsten Stand zu bringen, sondern nur vorsichtig die notwendigen Ergänzungen beigefügt. Für den Rezensenten ergibt sich anderseits daraus die Aufgabe, nicht so sehr auf Einzelheiten einzugehen, als vielmehr die große Linie und den grundsätzlichen Standpunkt des Verf. herauszuheben und zu beurteilen. Wenn dieser in seiner frühen Zeit vermeinte, objektiv und nur der historischen Kenntnis dienend seine Papstgeschichte schreiben zu wollen und zu können (vgl. das Zitat im Nachwort V, 417), so ist dies ein typisches Zeichen jener fortschrittsgläubigen Zeit, die ihr Ideal in einer „voraussetzungslosen Wissenschaft" sah. Daß der Herausgeber dieses Wort gleichsam als Epilog unter das ganze Werk setzt, mag man mehr als Zeichen der Pietät, denn als berechtigtes und gültiges Schlußwort betrachten. Denn tatsächlich sieht der Verf. das Papsttum nur als politische Größe und erfaßt seine Bedeutung nur auf dieser Ebene. Deshalb liegt ihm die im Mittelalter gewordene Ausprägung am besten, was gerade diese beiden Schlußbände zeigen, deren Höhepunkt die verständnisvolle und manche Geschichtslegenden widerlegende Darstellung des Pontifikats Bonifaz' VIII. bildet. Die in den Banditeln betonte Dramatik betrifft jedoch in keiner Weise die „Idee und Wirklichkeit" des Papsttums, die beide über das Politische und Zeitgeschichtliche hinausreichen, sondern (wenn man ehrlich auf das Wesen schaut und nicht von uneingestandenen Voraussetzungen ausgeht) bloß eine zeitgeschichtlich bedingte

und damit noch an der Oberfläche bleibende Realisierung der eigentlichen Idee und Wirklichkeit, die dem Griff des Nurhistorikers allerdings unfaßbar bleiben muß. *Schn.*

Albert Mirgeler, Geschichte Europas. 8° (XII u. 467 S., 11 Karten im Text). Freiburg 1953, Herder. — Ein gewagtes Unternehmen: in nur einem handlichen Band, mag er auch durch Verwendung einer raumsparenden Type noch so viel enthalten, den Gang der europäischen Geschichte darstellen zu wollen. Die Hauptaufgabe des Autors ist hier nicht so sehr die Erzählung, deren einprägsame Klarheit bei aller Kürze doch eine hervorragende Leistung darstellt, sondern vielmehr die Auswahl des zu Berichtenden und das Ausscheiden des weniger Wichtigen. Er beschränkt sich auf die „repräsentativen Ereignisse", die er im „einheitlichen Geschehenszusammenhang" sichtbar machen will (S. VIII). Daß hierbei manches diskutierbar bleibt, ist verständlich. Jedoch ist der Mut des Verf. und sein Gespür für das Wesentliche anzuerkennen. Trotz mancher Unrichtigkeiten (z. B. in der Beurteilung der Übernahme der römischen Liturgie durch die Germanen S. 23f; Errichtung der Jesuitenhochschule in Rom 1581 S. 115) und unbeschadet einiger nicht näher begründeter Ansichten in umstrittenen Fragen (z. B. die Deutung des diskutierten *beneficium* auf dem Reichstag von Besançon 1157 S. 44; der Ansatz des Renaissancebeginns mit Franz von Assisi S. 186) ist der Versuch, aufs Ganze gesehen, als durchaus gelungen zu bezeichnen. Richtig erscheint vor allem die grundsätzliche Vorüberlegung, daß mit dem 19. Jahrhundert die europäische Geschichte in die Weltgeschichte einmündet, und die daraus resultierende Raum- und Stoffbeschränkung in der Darstellung der neueren und neuesten Zeit. Wenn auch das eigentliche Studium des Werkes eine große Vertrautheit mit der geschichtlichen Problematik und der historischen Forschung voraussetzt (wie ja auch das Buch selbst nur aus einer solchen umfassenden Kenntnis geschrieben werden konnte), so kann es doch zugleich als Lesebuch zur ersten Einführung und zur Übersicht über die tausend Jahre Europa dienen, zumal da nicht bloß Profangeschichte im üblichen Sinn, sondern eine Art Gesamtgeschichte mit entsprechender Wertung und Einbeziehung auch der für Europa so bedeutsamen kirchengeschichtlichen Kräfte und Ergebnisse geboten wird. *Schn.*

BÜCHEREINLAUF

Arbeo, Vita et passio s. Haimhrammi martyris. Lateinisch-deutsch ed. *B. Bischoff*. 8° (108 S.). München 1953, Heimeran-Verlag. DM 5.—.

Aristoteles, Die Lehrschriften, hrsg., übertragen u. erläutert von P. Gohlke. VII/2: Eudemische Ethik. 8° (277 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 10.80.

Arnold F., Kirche und Laientum (Universität Tübingen 43). 8° (S. 23—45). Tübingen 1954, Mohr.

Barthas C., Fatima. Ein Wunder des 20. Jahrh. 8° (268 S., 12 Bildtafeln). Freiburg 1954, Herder.

Bavel, T. J. v., O. E. S. A., Recherches sur la christologie de s. Augustin (Paradosis 10). 8° (XIII u. 189 S.). Freiburg (Schw.) 1954, Editions Universitaires. sFr 10.40.

Beyer J., S. J., Les Instituts séculiers. 8° (401 S.). Brugge 1954, Desclée de Brouwer. bFr 150.—.

Bibel-Lexikon, hrsg. von *H. Haag*. 6. Lief.: Matthäusevangelium — Personennamen. Gr.-8° (Sp. 1093—1316). Einsiedeln 1954, Benziger. sFr 11.—.

Bremond H., Das wesentliche Gebet. 3. Aufl. 8° (292 S.). Regensburg 1954, Pustet. DM 11.—.

Catholica, Jahrbuch für Kontroverstheologie. Hrsg. von *R. Grosche*. Jg. 10, H. 1. 8° (84 S.). Münster 1954, Aschendorff. DM 4.50.

Clark R. E. D., Darwin und die Folgen. Zur Geschichte u. Kritik der Entwicklungslehre. 8° (236 S.). Wien 1954, Herold. S 68.—.

Croidys P., La Dame de Lumière: Fatima. 8° (190 S.), Paris 1954, Editions Spes. fFr 325.—.

Del Páramo S., S. J., El problema del sentido literal pleno en la s. Escritura. Lección inaugural. 8° (57 S.). Comillas 1954, Universidad Pontificia.

Dold A., O. S. B., Lehrreiche Basler Brevier-Fragmente des 10. Jahrh. Wege zu ihrer Bestimmung und Erschließung. (Texte u. Arbeiten I, 44). 8° (VIII u. 67 S.). Beuron 1954, Kunstverlag.

Dorenkemper M., C. PP. S., The Trinitarian doctrine and sources of St. Caesarius of Arles (Paradosis 9). (IX u. 234 S.). Freiburg (Schw.) 1953, Universität. sFr 10.40.

Du Manoir H., S. J., Maria. Etudes sur la s. Vièrge III. 8° (821 S.). Paris 1954, Beauchesne.

Ehrle F., Kard., Zur Enzyklika „Aeterni Patris". Text u. Kommentar. Hrsg. von *F. Pelster S. J.* (Sussidi eruditi 6). 8° (201 S.). Rom 1954, Edizioni di Storia e Letteratura (Via Lancellotti 18).

Eizenhöfer L., O. S. B., Canon missae I: Traditio textus (Collectanea Anselmiana, Series minor 1). 8° (56 S.). Romae 1954, Orbis Catholicus.

Etudes mariales 11 (1953): Marie et l'église III. 8° (VI u. 171 S.). Paris 1953, Lethielleux.

Firkel E., Schicksalsfragen der Frau. 8° (VI u. 269 S.). Wien 1954, Herder. S 49.—.

Gallus T., S. J., Interpretatio mariologica protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis II. 8° (XL u. 383 S.). Rom 1954, Edizioni di Storia e Letteratura.

Gogol N., Betrachtungen über die göttliche Liturgie. Ins Deutsche übertr. von *R. v. Walter*. 2. Aufl. 8° (69 S.). Freiburg 1954, Herder.

Goldbrunner J., Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge. 8° (VI u. 135 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 6.80.

Graber R., Grundsätze der marianischen Verkündigung. 8° (36 S.). Leutesdorf/Rh. 1954, Johannes-Verl. DM 1.—.

Gregory of Nyssa, The Lord's prayer. The Beatitudes. Transl. and annoted by *H. C. Graef* (Ancient Christian Writers 18). 8° (V u. 210 S.). London 1954, Longmans. Sh 25.—.

Grill S. M., S. O. Cist., Die Friedensfürstin. Ein theologischer Roman aus dem 5. Jahrh. 8° (318 S.). Wien 1954, Dom-Verl.

Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung. Ein Vortragszyklus (Wirtschaftswissenschaftl. Abhandlungen 2). 8° (251 S.). Berlin 1954, Duncker u. Humblot. DM 18.—.

Heenan J. C., Der Weltpriester. 8° (VI u. 245 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 9.80.

Henze A., Kirchliche Kunst der Gegenwart. Unter Mitarbeit von *Th. Filthaut* hrsg. 4° (53 S., Bildanhang 115 S.). Recklinghausen 1954, Paulusverl. DM 20.80.

Hoenen P., S. J., De noetica geometriae origine theoriae cogni-

tionis (Analecta Gregoriana 63). 8° (293 S.). Romae 1954, Univ. Gregoriana.

Honselmann K., Die Philosophisch-Theologische Akademie in Paderborn und ihr Stiftungsvermögen. 8° (123 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 4.80.

Horváth A. M., O. P., Studien zum Gottesbegriff. 2., stark erweit. Aufl. von „Der thomistische Gottesbegriff" (Thomistische Studien 6). 8° (XII u. 316 S., 4 Tab.). Freiburg (Schw.) 1954, Paulusverl. sFr 20.80.

Huby J., S. J., L'évangile et les évangiles. Nouv. édition revue et augm. par *X. Léon-Dufour S. J.* (Verbum Salutis XI). 8° (VIII u. 304 S.). Paris 1954, Beauchesne.

Imschoot, P. van, Théologie de l'Ancien Testament I (Théologie biblique 2). 8° (XIV u. 273 S.). Tournai 1954, Desclée.

Janssens L., Droits personnels et autorité (Questions de morale). 8° (77 S.). Louvain 1954, Nauwelaerts. bFr 36.—.

Kirchgässner A., Das unaufhörliche Gespräch. Aus einem geistlichen Tagebuch. 8° (122 S.). Frankfurt a. M. 1954, Knecht. DM 5.80.

Knechtle O., Mit dem Kind durchs Kirchenjahr. 3., durchges. u. verb. Aufl. Mit Zeichnungen von *A. Riedel*. 8° (VIII u. 114 S.). Freiburg 1954, Herder.

Koenker E. B., The liturgical renaissance in the Roman Catholic Church. 8° (XI u. 271 S.). Chicago 1954, The University Press. $ 5.—.

Lang A., Fundamentaltheologie II: Der Auftrag der Kirche. 8° (XIV u. 354 S.). München 1954, Hueber. DM 8.80.

Leben, Entordnetes, — heilende Kräfte. Jahrbuch für Volksgesundung 1954/55. Hrsg. *W. Baumeister*. 8° (144 S.). Hamm/W. 1954, Hoheneckverl. DM 3.50.

Ledit J., S. J., Le front des pauvres. 8° (291 S.). Paris 1954, Fides (120, Boulevard Raspail).

Lentner L., Christ in der Schöpfung. Ein Lese- und Werkbuch zum Religionsunterricht an der Obermittelschule. 8° (IX u. 295 S.). Wien 1954, Herder. S 48.—.

Lottin O., Morale fondamentale (Bibliothèque de Théologie II: Théologie morale 1). 8° (VI u. 546 S.). Tournai 1954, Desclée.

Lotz J. B., S. J., Meditationen. Der Weg nach innen. Philosophische Klärung. Anweisung zum Vollzug. 8° (167 S.). Frankfurt a. M. 1954, Knecht. DM 5.80.

Marlet M. Fr. J., S. J., Grundlinien der kalvinistischen „Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie (Münchener Theol. Studien II, 8). 8° (VII und 136 S.). München 1954, Zink. DM 12.—.

Marmion C., Christus, das Ideal des Priesters. 8° (467 S.). Freiburg (Schw.) 1954, Paulusverl. sFr. 16.65.

Mayer S., O. S. B., Neueste Kirchenrechts-Sammlung II: 1930—1939. 8° (632 S.). Freiburg 1954 Herder.

Meier A., Abt Pankraz Vorster und die Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen (Studia Friburgensia N. F. 8). 8° (431 S.). Freiburg (Schw.) 1954, Universitätsverl. sFr. 19.75.

Miscellanea biblica B. Ubach, curante *R. M. Diaz* (Scripta et Documenta 1). 8° (XI u. 474 S.). Montserrat 1953, Abadia.

Mühlen H., Sein und Person nach Johannes Duns Scotus (Franziskanische Forschungen 11). 8° (XII u. 131 S.). Werl/W. 1954, Dietrich-Coelde-Verl. DM 12.—.

Nielen J. M., Gottes Volk und Gottes Sohn. Zum christlichen Verständnis des Alten Testamentes. 8° (104 S.). Frankfurt a. M. 1954, Knecht. DM 4.20.

O'Malley E. A., F. S. C., Tello and Theotonio, the twelfthcentury founders of the monastery of Santa Cruz in Coimbra. A dissertation (The Catholic University of America. Studies in mediaeval history N. S. 14). 8° (VII u. 178 S.). Washington D. C. 1954, Cath. University. $ 2.—.

Proceedings of the Sisters' Institute of Spirituality ed. by *J. E. Haley, C. S. C.* 1953. 8° (IX u. 211 S.). Notre Dame (Indiana) 1953, University. $ 3.00.

Quartalschrift, Römische, für christliche Altertumskunde u. Kirchengeschichte. Bd. 48, Heft 3/4. 8° (S. 129—256, Taf. 9—24). Freiburg 1953, Herder. Doppelheft DM 15.—.

Rassegna bibliografica Mariana. 2. edizione. 8° (151 S.). Roma 1954, Marianum (Via SS. Apostoli 14).

REGISTER ZUM JAHRGANG 76 (1954)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt

Acken B. van r 114. 120
Adventsliturgie, Die A. im Licht ihrer geschichtlichen Entwicklung, Abh. *Croce* 257. 440
Albertus Magnus r 357
Alt A. r 352
Altes Testament, Neuersch. 352ff
Archiv für Liturgiewissenschaft r 243
Aristoteles r 104
Aszetik und Mystik, Neuersch. 111ff. 379ff
Aubert R. r. 484
Augustinus r 114

Baader Fr. von r 479
Bartelink G. J. r 499
Baumstark A. r 246
Bayer H. r 126
Benz E. r 115
Bernard R. r 492
Bernini G. r 357
Bertrand E. r 494
Beumer J., Abh.: Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik 411
Bibellexikon r 353
Biblia sacra iuxta Lat. Vulg. vers. r 355
Birngruber S. r 371
Bläcker Fr. r 374
Blieweis Th. r 116
Botte B. r 246
Brockmöller K. r 373
Brou A. r 112
Broutin P. r 240
Brunner P. r 247
Buchinger J. r 125
Bugnini A. r 250
Buytaert E. M. r 502

Calcaterra F. M. r 490
Caster M. r 501
Cattin P. r 111
Cavarnos J. P. r 503
Clément d'Alexandrie r 501
Colin J. r 361
Collectanea Bibl. r 352
Conrad-Martius H. r 475
Contemplativus, In actione c., Abh. *Coreth* 55
Conus H. Th. r 111
Copei Fr. r 120
Coreth E., Abh.: „In actione contemplativus" 55; Neuersch. 104ff. 478ff
Cor Salvatoris r 382
Corpus Christianorum r 504
Courtois G. r 381
Croce W., Abh.: Die Adventsliturgie im Licht ihrer geschichtlichen Entwicklung 257. 440; Neuersch. 120f

Da Maggiora G. r 359
Dander Fr., Neuersch. 111ff. 251. 382. 490f. 495
Daniel-Rops H. r 117
Dannenbauer H. r 506
Dawson Chr. r 234
De Gandillac M. r 106
De Haes P. r 233
Dessauer Fr. r 482
De Vries J., Kl. B.: Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden 343
Diekamp Fr. r 491
Dietz I. r 114
Dillersberger J. r 360
Dobrovsky J. r 361
Documenta Pontif. ad instaurat. liturg. r 250
Dörrer A. r 248
Dogmatik u. Dogmengeschichte, Neuersch. 490ff.
Droulers P. r 484
Drouzy M. r 504
Dublettenvermeidungen im Lukas-Evangelium, Abh. *Schürmann* 83
Dupont J. r 364
Durst B. r 473

Ebneter A. r 238
Eckhardt r 116
Emonds H. r 243
Englebert O. r 114
Ermecke G. r 366
Evangelium und Christengemeinschaft r 490

Fahn H. r 247
Fattinger J. r 120
Feckes C. r 491
Fischer B. r 244
Fohrer G. r 224
Fondevila J. M. r 501
Franchi de' Cavalieri P. r 505
Frank K. B. r 249
Frank G. K. r 234
Franzen A. r 239
Frauwallner E. r 104
Freudenberger Th. r 505
Fundamentaltheologie, Neuersch. 232ff. 484ff

Gaechter P., Abh.: Jakobus v. Jerusalem 129; Rez.: *Michaelis* 226, *Spicq* 349; Neuersch. 360ff
Garciadiego A. r 236
Gardet L. r 232. 486
Gindl I. r 481
Gohlke P. r 104
Goichon A. M. r 379
Gommenginger A., Neuersch. 239
Graef H. C. r 503
Gratieux A. r 485
Gregorius Nazianzenus r 502
Gregorius Nyssenus r 503
Grimme M. r 378
Großmann U., Abh.: Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters 19
Guillet J. r 352
Gutwenger E., Abh.: Das menschliche Wissen des irdischen Christus 170, Zur Ontologie der hypostatischen Union 385; Rez. *Durst* 473; Neuersch. 491
Gutzwiller R., Neuersch. 112

Haag H. r 353
Haas J. r 362
Häring Pl. r 365
Haller J. r 506
Hanstein H. r 243
Hayen A. r 478

Hegge r 121
Heilslehre der Kirche r 111
Heinzel G., Neuersch. 366f; r 367
Hesbert R. J. r 494
Höcht J. M. r 117
Hofbauer J., Rez. *Fohrer* 224; Neuersch. 352ff
Hofinger J., Neuersch. 119
Hohes Lied, die marianische Deutung des H. L. in der Frühscholastik, Abh. *Beumer* 411
Holländer A. r 482
Hutten K. r 237
Hypostatische Union, Zur Ontologie der H. U., Abh. *Gutwenger* 385

Irenaeus v. Lyon r 499f

Jaeger W. r 478. 503
Jakobus von Jerusalem, Abh. *Gaechter* 129
Jesuiten r 374
Jungmann J. A., Rez. *Righetti* 99; Neuersch. 121. 243ff. 373ff; r 121

Kaliba Cl. r 238
Kapadia D. r 359
Karrer O. r 235. 360
Keel A., Neuersch. 500
Kirchengeschichte, Neuersch. 499ff
Kirchenrecht, Neuersch. 239ff
Kloecker A. r 381
Köbert R. r 358
Kollwitz J. r 249
Kosmos und Ekklesia r 489
Krempel A. r 108
Kunz U. r 237

Lackmann M. r 497
Lacombrade Ch. r 503
Lakner Fr., Neuersch. 114f. 484f. 491ff. 496
Lang A. r 232
Laurentin R. r 493. 495
Lavelle L. r 107
Lawler B. r 365
Leclercq J. r 118
Leist Fr. r 251
Lentner L. r 375
Leo XIII. u. Pius XI. r 376
Liturgik, Neuersch. 243ff
Liturgisches Jahrbuch r 244
Lumbreras P. r 496
Lutz B. r 373

Maccarrone M. r 236
Marcozzi V. r 111
Marie et l'Eglise r 494
Martinazzoli F. 499
Matern G. r 239
Mausbach J. — *G. Ermecke* r 366
Mayer E. r 480
Mayer M. r 505
Mayer S. r 241
Mayr I. r 112
Méhat A. r 501
Menne A. r 381
Mercenier E. r 245
Mertens H. A. r 120
Meßantiphonar r 251
Meulen, Jan van der r 479
Michael J. P. r 489
Michaelis W. r 226
Miller J., Neuersch. 114. 116ff. 367ff.
Milne E. A. r 110
Mirgeler A. r 507
Mitterer A., Abh.: Vom differentialen zum integralen Begriff der Unbefleckten Empfängnis Mariae 297
Mohr R. r 370
Mohrmann Chr. r 246
Mondésert Cl. r 501
Monogenismus, Theologisches zum M., Abh. *K. Rahner* 1. 187
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 366ff
Mori E. G. r 233
Motzko A. r 381
Müller-Erb R. r 250
Münster Cl. r 125

Nattermann J. Chr. r 123
Naumann V., Neuersch. 113. 379ff
Nell-Breuning O. r 376
Neues Testament, Neuersch. 360ff
Niedermeyer A. r 118. 371
Noldin-Schmitt r 367

Oeing-Hanhoff L. r 108
Opfermann B. r 248
Origène r 501
Ostlender H. r 357

Palazzini P. r 368
Passauer Studien r 245
Pastoraltheologie, Neuersch. 116ff
Patsch J. r 362
Philips G. r 487
Philosophie, Neuersch. 104ff. 478ff
Pius XI. r 376
Plankensteiner A. r 372
Pohl H., Rez. *M. de Tollenaere* u. *Conrad-Martius* 475; Neuersch. 110f. 251. 482
Pontifex M. r 107
Poschmann B. r 497
Premm M. r 491
Prinzipien des Seienden, Zur Lehre von den inneren P. d. S., Kl. B. *de Vries* 343

Quint J. r 116

Rahner H., Neuersch. 499ff. 501ff
Rahner K., Abh.: Theologisches zum Monogenismus 1. 187; Neuersch. 497ff
Rast M. r 109
Reallexikon f. Antike u. Christentum r 505
Reding M. r 369
Refoulé R. F. r 504
Reichhold L. r 125
Richardson A. r 123
Righetti M. r 99
Rizcallah N. r 380
Rohrbasser A. r 111
Rudolf K. r 373
Rudolf R. r 374
Russische Heiligenlegenden r 115
Ruyer R. r 110

Sagnard F. r 499
Scientia missionum ancilla r 119
Seele der Frau r 373
Selvaggi F. r 110
Semmelroth O. r 94
Seynaeve J. r 486
Siegmund G. r 481
Siepmann F. r 357
Sierp W. r 113
Sigg K. B. r 113

Smith J. P. r 500
Sorokin P. A. r 124
Sozialwissenschaft, Neuersch. 122ff. 376ff. 483ff
Spudafora Fr. r 353
Spiazzi R. r 479. 490
Spicq C. r 349
Stählin W. r 490
Steger K. r 126
Stelzenberger J. 367
Steven P. r 376
Stierli J. r 382
Stillhart A. r 242
Stöger A. r 362
Stolz W. r 236
Sträter P. r 112
Syré P. r 374
Schamoni W. r 117
Schasching J., Neuersch. 122ff. 376ff. 483ff; r 483
Scheeben J. M. r 491
Schilling O. r 123
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 232ff. 486ff
Schlier H. r 250
Schlüter-Hermkes M. r 234
Schneider B., Neuersch. 505f
Schneider H., r 358
Schürmann H., Abh.: Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium 83

Tertullian r 504
Thalhammer D., Neuersch. 114
Thomas Aquin. r 479. 490
Thomasausgabe, Die deutsche Th. r 122
Tollenaere, M. de r 475
Trethowan I. r 107
Tyciak J. r 358

Unbefleckte Empfängnis Mariae, Vom differentialen zum integralen Begriff der U.E.M., Abh. *Mitterer* 297
Utz A. F. r 122

Vancourt R. r 487
Vetus latina r 354
Verardo R. A. 490
Veuthey L. r 113
Viele Glieder und ein Leib r 237
Villoslada R. G. r 486
Völker W. r 500
Vogel C. r 498
Vona C. r 504
Vromant G. r 241
Vykopal A. r 105

Weber R. r 356
Weddingen W. 124
Wehrhahn H. M. r 502
Weil S. r 234
Weizsäcker Fr. von r 482
Welty E. r 122
Wendland H. D. r 489
Westhoff H. r 481
Wissen, Das menschliche W. des irdischen Christus, Abh. *Gutwenger* 170
Woods Callahan V. r 503
Wuenschel E. A. r 361
Wust P. r 481

Zahlensymbolik, Studien zur Z. des Frühmittelalters, Abh. *Großmann* 19
Zapelena T. r 488
Zecevic S. r 480
Zeller H., Rez. *Semmelroth* 94; Neuersch. 235ff. 488ff
Zerwick M. r 360
Ziegenfuß W. r 377
Ziegler L. r 483
Zorell Fr. r 359

MATTHIAS PREMM

Katholische Glaubenskunde

Ein Lehrbuch der Dogmatik in vier Bänden

Soeben erschienen:

Band III/1: Die Sakramente
Allgemeine Sakramentenlehre
Taufe, Firmung, Eucharistie
XIV u. 376 Seiten, Lw. S 122.—, DM 22.—

Es liegen vor:

Bd. I: Einführung. Gott, der einwesentliche und dreipersönliche Schöpfer des Alls. XVI u. 588 Seiten. Lw. S 94.—, DM 22.—
Bd. II: Christus, Maria, Kirche. XII u. 572 Seiten, Lw. S 130.50, DM 26.—
Bd. IV: Gnade, Tugenden, Vollendung. XVI u. 704 Seiten, Lw. S 134.—, DM 36.—

Der Abschlußband III/2 „Die Sakramente. Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe"
erscheint voraussichtlich Sommer 1955

Ein Werk für Wissenschaftler und Seelsorger — ein Werk, das sich bereits durchgesetzt hat

VERLAG HERDER WIEN

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Schwann-Verlages Thomas von Aquin „Die menschliche Willensfreiheit" bei

Tyrolia-Neuerscheinungen zu Lebensfragen

WILHELM SACHER

Die katholische Schule

312 Seiten, kartoniert S 65.—

Der soeben erschienene Beitrag zur österreichischen Schulfrage untersucht die Voraussetzungen für ein erfolgversprechendes Gespräch zur Lösung dieses brennenden Problems und räumt mit dem Ballast der allzu demagogisch geführten Auseinandersetzungen gründlich auf.
Die Forderung nach der katholischen Schule ist sachlich formuliert und aus den Grundsätzen des Naturrechtes, der Pädagogik, der Geistesgeschichte und der Theologie begründet.
Die Wahrung des Elternrechtes soll Anliegen jedes Katholiken sein, besonders aber jener, die in Erziehungs- und Bildungsfragen eine Verantwortung tragen.

JOHANNES MESSNER

Kulturethik

mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik

684 Seiten, Leinen S 160.—

„Meßner unternimmt mit diesem Werk den beachtlichen Versuch, von der heute bereits gesicherten Sozialethik zu einer sie umfassenden Kulturethik vorzustoßen und diese selbst in den ewigen Prinzipien der Ethik, in den sittlichen Postulaten der Persönlichkeit und in dem Sinnzusammenhang der Vollkultur zu begründen."
Literarischer Ratgeber, Essen

„... bahnt den Weg zu echten Antworten auf die Fragen: Was ist Kultur? Wie sind Ethik und Kultur ineinander verschränkt? Hier ist nun das Buch, in dem all diese Fragen scharf und klar gestellt und ebenso beantwortet werden." *Pädagogische Welt, Donauwörth*

JOHANNES MESSNER

Das englische Experiment des Sozialismus

106 Seiten, kartoniert ca. S 28.—

Das Problem des Wohlfahrtsstaates wird hier am englischen Beispiel tiefschürfend erörtert. Dank eines Quellenmaterials, das heute kaum mehr zugänglich ist, kann Meßner den vielschichtigen Fragenkomplex aufrollen und dem Urteil des Lesers anheimstellen. Ökonomische Tatsachen und sozialistische Selbstzeugnisse sind weitere Bauelemente dieser Schrift, die infolge der globalen Aspekte des Gesamtproblems für uns alle sehr wichtig ist.

Im Buchhandel erhältlich

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK—WIEN—MÜNCHEN

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

76. BAND 1954 1. HEFT

VERLAG HERDER, WIEN

INHALT DES 1. HEFTES 1954 (76. JAHRGANG)

Karl Rahner, Theologisches zum Monogenismus (I) 1— 18

U. Großmann, Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters . . . . . 19— 54

E. Coreth, „In actione contemplativus" . . . . . 55— 82

H. Schürmann, Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium . . . . . 83— 93

REZENSIONEN

O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (H. Zeller) 94— 99

M. Righetti, Manuale di Storia liturgica IV (J. A. Jungmann) . . . . . 99—103

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Frauwallner*, Aristoteles, *van der Meulen, Vykopal, de Gandillac, Pontifex-Trethowan, Lavelle, Oeing-Hanhoff, Krempel, Rast, Selvaggi, Milne, Ruyer Marcozzi* . . . . . 104—111

Aszetik und Mystik: Heilslehre der Kirche, *Brou, Sträter, Mayr, Veuthey, Sierp, Sigg, van Acken*, Augustinus, *Englebert*, Russische Heiligenlegenden, *Bruyère*, M. Eckhart . . . . . 111—116

Pastoraltheologie: *Blieweis, Schamoni, Höcht, Daniel-Rops, Leclercq, Niedermeyer*, Scientia missionum ancilla, *van Acken, Mertens, Fattinger, Copei, Jungmann*, Die Hegge . . . . . 117—122

Sozialwissenschaft: *Welty*, Deutsche Thomasausgabe XVIII, *Nattermann, Richardson, Schilling, Sorokin, Weddingen, Buchinger, Münster, Reichhold, Steger, Gavronski, Bayer* . . . . . 122—126

Büchereinlauf . . . . . 127—128

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 32.—, DM 6.60, sFr 7.60; Jahresabonnement S 120.—, DM 24.—, sFr 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen sind zu leisten: Verlag Herder, Wien, Postsparkassen-Konti: Wien 10.664 und 192.455 (Verlagskonto)-Zürich VIII/23.706 — Bank-Konti: Österreichische Nationalbank, Wien, Girokonto 777 - Postsparkassenkonto Wien Nr. 18.400 - Creditanstalt-Bankverein, Zweigstelle Kärntner Straße für Verlag Herder.

In den nachstehenden Ländern sind Zahlungen mit folgendem Vermerk zu leisten: Konto der Österreichischen Nationalbank zugunsten des Kontos der Außenhandelsstelle für Buch, Graphik und Presse, Wien, für Verlag Herder, Wien. - Amsterdam: Nederlandsche Bank N. V. - Brüssel: Banque Nationale de Belgique - Kopenhagen: Danmarks Nationalbank - Paris: Banque de France, Cto. A. F. 115 - Stockholm: Skandinaviska Banken New York: New York Trust Company - London: Bank of England - Oslo: Norges Bank

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8, zu richten.